جـان شـو ڤليي

التصـــوف و المتصـوفـــة



ترجمة : عبد القادر قنيني

أفريقيا الشرق

التصوف والمتصوفة

المؤلف ـ جان شوفليي

ترجمة عبد القادر قنيني

عنوان الكتاب

التصوف والمتصوفة

رقم الإيداع القانوني 19 / 1999
ردمك ISBN. 9981-25-118-6

أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 259504 - 259813 ـ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

جان شوڤليي

التصوف و المتصوفة

ترجمة : عبد القادر قنيني

أفريقيا الشرق

مقدمة

التصوف كنسق لغوي يختلف عن سائر الأنساق اللغوية الأخرى، فهو يستعمل اللغة الطبيعية ولكن بعد أن يحولها من خشونة الألفاظ إلى عذوبة الألحان. إلا أن هذه المرحلة من تطور المتصوفة لم تكتمل إلا مع جلال الدين الرومي.

وقد حاول جان شوڤلي في هذا الكتاب، على صغر حجمه أن يرسم تعرجات هذا التطور، وأن ينظر إليها من جهة تطور فكر المتصوفة وإسهامهم في فهم لحظة نزول الوحي لمعرفة كيفية الإتحاد، ومحاولتهم تطويع اللغة والمصطلح الصوفي، وعلى خلاف جميع الفرق الإسلامية استطاع المتصوفة، ولأول مرة في تاريخ الإسلام ، أن يهتمو بعالم الإمكان.

والمتصوفة، إذ يستعملون عالم الإمكان، إنما يتوسلون إليه بالافعال الإنجازية. وقد نظروا إلى التوحيد على أنه طريق يسلك فيه المريد ويتدرج في مقاماته وأحواله، في حين أن علماء الكلام يمعنون في الاستدلالات والبرهنة بغية إثبات التوحيد. وشتان بين الإمكان في العقلانية والسير في طريق عالم الإمكان باستعمال التوهم.

وحتى يتبين المقصود بعالم الإمكان، لابد من الإشارة إلى كتاب التوهم للحارث بن أسد المحاسبي المتوفي سنة 243 هجرية. ففي هذا الكتاب يوجد أول تصور متكامل لنمط من المنطق لم تتضح معالمه حتى الآن في عصرنا هذا، أعني منطق «الإرادة» Boulomaeicilogic من أصناف المنطق المتعارفة. وكتاب التوهم يعتمد هذا المنطق كوسيلة للترقي إلى عالم الإمكان. وإذا كان عالم الإمكان لا يستخدم اللغة المتعارفة ، أعني اللغة العربية الطبيعية المتداولة، فإن لغة المتصوفة تقتضي أن تدرس من جديد لمعرفة حقيقة لغة القرآن، إد للغة التصوف تراكيب مخصوصة، ويعتقد عامة الناس أنها تحتاج

إلى التأويل، باستخدام مالدينا من نحو وبلاغة تقليديين. والأمر بخلاف ذلك. إن لغة التصوف لها نحو خاص. وربما هو النحو الوحيد المعتمد على منطق الإرادة. وإذا كان للمتصوفة فهم لمعاني القرآن قائما على الأفعال الإنجازية، فنحن إذن مطالبون باستخراج هذا النحو الجديد الذي يختلف كلية كما عهدناه في النحو الكلاسيكي. وكما ذكرت فإن القول بأن المتصوف تستخدم نحوا جديداً لايختلف عن قولي إن منطق نحوهم منطق جديد يصلح لعالم الإمكان، كما هو واضح في كتاب التوهم وغير من الكتب كإحياء علوم الدين.

ولم يقف ابتكار المتصوفة واكتشافهم لإمكان قيام معرفة حقيقية بكلية الظاهرة الاعتقاديه وبنيتها الشاملة، باستخدام منطق الإرادة، بل تعدى اكتشافهم إلى فضاءات معرفية أخرى مع جلال الدين الرومي، فانضاف إلى الخطاب التداولي، الخطاب الموسيقي. وعملية الإدراك في لغة الموسيقى الصوفية باستخدام الصوت والرقص في حلقات الذكر مباينة لعملية الإدراك في رموز اللغة الطبيعية وتراكيبها.لأنه إذا كانت عملية المعرفة في الأحوال العادية تتم عن طريق الإدراك الحسي (بالعين في غالب الأحوال) فإن المعرفة في حال الذكر والسماع إنما تتم عن استخدام حاسة السمع. وهذا البعد الموسيقي في التجربة الصوفية كان له أثره في مجلس السماع، فلا نستبعد إذن أن تصبح الظاهرة الصوفية في الإسلام ابتداء من جلال الدين الرومي تكتسح أنواع الإيقاعات المستخدمة والمهجورة ولا شك أن الخطاب الصوفي بالاعتماد على هذه الأدوات من منطق الإرادة، والإحساس السمعي الموسيقي، يستحق أن يدرس من جديد، لأنه الخطاب الوحيد الذي يمكن أن يرقى بالصحوة الدينية إلى أعلى مستوياتها. وكتاب جان شوڤلي يقتحم عالم الإمكان هذا بعقلية نافذة، وقدرة خلاقة على بسط مذاهب المتصوفة، وبيان أبعاد التجربة الصوفية الإنسانية في كل منطقة منطق من العالم العربي والإسلامي تركز فيها صوت جلال الدين الرومي وابن عربي.

قنيني عبد القادر
11/06/1998
الدار البيضاء

الفصل الأول

في أصول المذهب الصوفي

1 ـ تعدد معاني لفظ الصوفية :

3 لقد وجدت الصوفية قبل أن يدل عليها باسمها. وتحت هذا اللفظ، تطورت ممارسات ومذاهب كثيرة متنوعة ويستعمل لفظ الصوفية في الإفراد أكثر مما يستعمل في الجمع. ويدل على الوحدة والكثرة المؤلفة نظريا وعمليا، والموزعة توزيعا غير متساو في الواقع التاريخي لدى متبعي المذهب أو رباطاته، وإن كان اسم الصوفية مشتملا على جمع المتفرق في اتجاه واحد.

ولقد ظهر هذا الإسم أول مرة، حسب الوثائق المعروفة الآن سنة 776 للميلاد. ونسب إلى متزهد عراقي. وابتداء من القرن التاسع الميلادي كان مصطلح الصوفية يدل في الكوفة وبغداد على جماعة من الزهاد والمتصوفين اشتهروا بتقشفهم، وظهر في الاسكندرية سنة 821 ميلادية جماعة من «المتطهرين» الذين ثاروا على فساد السلطة. وفي سنة 980 للميلاد تأسس في مسجد القاهرة أول مجلس للتعليم الصوفي، وبعده باثنا عشرة سنة تأسس كرسي ببغداد.

أما جهة الاشتقاق المتنوعة الذي يشهد لهذه الألفاظ فهي تكشف لنا، فضلا عن اشتقاق فلسفي محقق، عن الخصائص السائدة في النزعة

الصوفية. وهي خصائص أقرها العرف والتقليد. والأرجح من هذه الاشتقاقات تربط الكلمة العربية إلى الصرف المعهود. فالصوفي هو من يلبس رداء الصوف، وهو علامة على فقر ظاهر أو على الأقل يدل هذا اللباس على إرادة الإنقطاع ولايلبس المريدون جميعا ودائما لباس الصوف ؛ ولكنهم جميعا يطلبون بتقشفهم الإنقطاع الباطني باتخاذهم هذه الرموز.

4 فبعضهم قد اتخذ له عباءة مرقعة ؛ وبعضهم لبس لباسا عاديا حسب أزياء البلد والوطن. ولم تكن بعض الأناقة الشرقية ولااللباس الناعم مرذولا على الدوام : كأنواع الجلاليب والقمصان ذوات القيمة الرفيعة المزركشة بالألوان، الطويلة الأكمام ؛كالسراويل الفضفاضة المنتفخة والعصي المنقوشة وغيرها. غير أن الشيوخ العارفين بالله ينكرون كل تبرج في الزينة وكل تظاهر بالفقر. وهناك نوادر ساخرة تردع كل منحرف كذاب. ولباس الصوف، وإن كان غير واجب فأهميته في كونه يحافظ على مظهر الاجلال والتعظيم ، وابتداء الدخول في الصحبة، إذ أن مراسم الدخول إلى التصوف تقتضي لبس الخرقة. وقد يكتفي الشيخ أحيانا بأن يضع طرفاً من ردائه على كتف الطالب المريد ثم على رأسه وقتا معينا. ويعتقد أن لباس الصوف هذا يحمل ريح الجنة وعرفها مما كان قد علق به منها. وكذلك قد يحدث وقت السماع، عند ماينخلع المتصوف من ثوبه، وقد ارتقى به الوجد إلى المشاهدة ـ أن يتخطف المشاركون الثوب، فيجمعونه ويقتسمونه خرقا كأنها آثار منطوية على قوى إلهية؛ وحينئذ يكون بيع هذه الخرق تدنيسا لها.

وهناك اشتقاق آخر يربط لفظ التصوف في اللغة العربية بالصفاء. فعندما ينقطع الصوفي عن الدنيا ويعود إلى باطنه فإنه يتطهر من الخفي من شهواته. وتقوم حياته الروحية على أن يطهر جميع حركاته وسكناته وأفعاله حتى

ينتهي إلى صفاء نية القلب : مصدر الزامه الخلقي ولقد كان أبو بكر الشبلي (861 ـ 945م)، وهو أحد تلامذة الجنيد، شيخ بغداد المشهور بالورع، قد تشدد في الطهارة المطلوبة عند الصوف حتى قال : إنما استحق المتصوفون هذه التسمية : [لبقية بقيت عليهم من نفوسهم، ولولا ذلك لما تعلقت بهم تسمية] وأيضا قد يقترب لفظ الصوفية من معنى التطهير الكيميائى (الصوفيا) للكبريت الأحمر. والمعنى الثالث للصوفية أرجع اشتقاقه اللغوي إلى اللفظ الإغريقي الأصل وهو Sophos ,Sophia (وهي الحكمة). وقد نتج عن هذا الاشتقاق مدرسة في الحكمة وصحيح أن النزعة الصوفية، وإن كانت راجعة إلى العقيدة الاسلامية فهي قد تطورت في مناطق وبلدان مسيحية، وهيلينية. وكما كان بعض الفلاسفة في هذه الأماكن زهاداً ومتصوفين طالبين للمعرفة، فقد مالت الصوفية هي أيضا إلى طلب المعرفة ؛ إلا أن نمط هذه المعرفة مختلف عن سائر المعارف الأخرى ؛ إذ هي قبل كل شيء معرفة الله الواحد الأحد. وعلاوة على ذلك ليست هذه المعرفة فقط عقلية بل إنما تكتسب بالإنقطاع عن هذه العالم بتصفية القلب من الكدورات. وبمحبة الله ؛ إن هذه المعرفة هي معرفة ذوقية (وباللغة اللاتينية Sapida scientia = حكمة). فإن تخلل الحب هذه المعرفة تأدت إلى نوع اتصال واتحاد بقلب المخلوق الإنساني ويحوله إلى خالقه النوري الرحيم. وقد اضطرت المتصوفة في بعض الظروف التاريخية إلى أن تتخذ المذهب الباطني طريقا لها. ويمكن أن نعتبر أن بعض النظريات الصوفية صورة للمذهب الغنوصي، بله المذهب القائل بوحدة الوجود. ومهما يكن الأمر فإن المتصوفة أسسوا مدارس الحكمة في العالم الإسلامي.

تلك هي الخصائص الثلاثة الأساسية (أي الانقطاع، والتطهر والحكمة) التي يثيرها معنى لفظ الصوفية. وسيعمل التاريخ على أن ينوعها في شتى الأنحاء والاتجاهات

2 ـ المعرفة عن طريق التجربة الحدسية

إن التصنيف الإسلامي للعلوم، تبعا لماورد في مقدمة ابن خلدون (1332ـ 1406) يضع الصوفية من بين «العلوم الشرعية» ويقصد بالتصوف الدخول في مذهب الصوفية والانخراط في سلكهم ؛ ونجد هنا جذر اللفظ (صَوَّفَ) الذي اشتق منه الصوف. ولفظ التصوف وزانه وزان التسنن «وهو اتخاذ المذهب السني» كالتشيع الذي هو الانتساب إلى المذهب الشيعي. إلا أن التصوف لايمكن رده إلى أي من اللفظين المذكورين: التشيع والتسنن لأن المذهب الصوفي يشتمل على أهل السنة كما يشتمل على الشيعة : فمن بينهم جميعا مريدوه الأكثر تحمسا كما من بينهم أعداؤه الألداء. ويلاحظ هنري كوربان: Henri Corbin أن مصطلح التصوف قد زال وخرج من التداول في إيران ابتداء من القرن الثامن عشر لعدم استخدامه، وطول العهد بذلك مما أفقده رونقه، فحل محل التصوف اصطلاح العرفان (اللاهوت الصوفي) والعرفاء (حكمة الاشراق) وإن المكانة التي يحتلها التصوف في تصنيف ابن خلدون لذات دلالة عظيمة على الفارق : بين علم الكلام وهو اللاهوت الاسلامي الارثودوكسي الكلاكسي وبين علم تعبير الرؤيا (من كلام وأضغاث أحلام، وخيالات، وانفعالات، وغرائب الصور) ونقصد بتعبير الرؤيا دراسة المسائل التي تضعها الحواس الثانوية حين التواصل : فهذه المكانة الوسطى تؤدي إلى التنبؤ بما يطرأ على العلاقات التي يربطها المذهب الصوفي مع اللاهوت الارثودكسي من ناحية، وهي علاقات تتقارب أحيانا، وتتآزر، وآونة أخرى تتعارض وتتأزم وتضطرب ؛ ومن ناحية ثانية تؤدي هذه المكانة إلى التنبؤ بما يجرى على أنواع العلاقات التي يربطها المذهب الصوفي مع التأويل الباطني.

6

وهذه الموقف الدقيق الحرج لدى الصوفية يمكن أن يتصور له رسم بين الدائرتين القطبيتين للفكر الديني :العقل والنقل في الإسلام ؛ الانفتاح على

مادق من النماذج والمثل الكاملة، وعلى المعاني الثانوية مما تقتضيه النصوص المقدسة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية الانفتاح على الثقافات الأجنبية عند الإسلام، تلك التي تكون قادرة على أن تنير طريق الصوفي حتى يبلغ سر الوجود الكلي. فالمتصوفون هم «رجال التصوف» وكما يقول : Louis Gardet لويس جاردي إنهم [رجال تجربة الاسرار الالهية أي لاهوت صوفي معاش] وتتوج هذه التجربة في صمت هذا الحديث «ماوراء الخطاب» ؛ يقول الحلاج :

ليس هناك تفسير لما بيني وبين الله
لابرهان ولاعلامات اقناع
فخذ ماتجلى من انكشاف الله
مشرقا في ذتي كاللؤلؤ الساطع.

إنه الانتقال من حالة السقوط في وحل المادة إلى حالة (مخلوق ذى مقام وحال)

لم تكن إذن النزعة الصوفية في بادئ الأمر تأملا فلسفيا لاهوتيا مثل علم الكلام ، كما ليست تأويلا للأحلام كما هو الشأن عند فرويد، ولاهي حكمة مشرقية بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح. إن الصوفية هي قبل كل شيء تجربة داخلية، هي نوع طريقة في الحياه وفي السلوك

7

ولما كانت «سفراً قاصداً في الأعماق» فإنها تعبر «عن رجاء وتطلع إلى الآفاق» ويدل هذا النوع من تقابل الألفاظ على حركة مزدوجة للقلوب : الانكفاء والإستكانة إلى وحشة الباطن. داخل الخلوة حيث يشرق حضور الله، والخروج عن الذات إلى الحق عن طريق الوجد ؛ ذبذبة واضطراب، وقلق، وتقلب من حال إلى حال كانقباض القلب في خفقانه وانبساطه. وحتى الأكثرون مذهبية من شيوخ المتصوفون يولون بالغ الأهّمية إلى حياة المتصوف أكثر من صياغة تفكيره.

3 ـ موقف صراع متناقض.

ويرفع المذهب الصوفي حدة التوتر إلى أعلى درجاتها، وهو توتر يوجد دائما بين القانون الخارجي (الشريعة) أو ما يسمى بالقاعدة التي تضبط الحياة وبين القانون الداخلي (الحقيقة) أو حقيقة الله. وهي حقيقة شهدت لها حياة الصوفي لا ألفاظه وطقوسه فقط. وهذا هو أصل التمييز بين النزعة الباطنية والظاهرية. فأما القانون (الشريعة) فيوجب المحافظة على الطقوس والاخلاص في العبادات التي فرضتها نصوص الدين الحنيف، وهو القرآن لما فرضتها الأحاديث المتواترة عن النبي عليه السلام أو الأحاديث التي ترجع إلى وحي الله ذاته (القدسية) ؛ كما فرضت طقوس أخرى عن طريق تأويل علماء الكلام الرسميين والفقهاء. أما الحقيقة فهي نزوع المتصوف إلى الاتحاد بنوع من التحقق الخفي. وكلا القانونين متكاملان. أما أولهما فيطلب الطاعة، وأما ثانيهما فمطلبه المحبة. وأحدهما ينظم الحياة الظاهرية ؛ ويقصد ثانيهما أن يُحييَ المشاهدة والتأمل وقد يجد المتصوف أحيانا نفسه في هذا الموقف المتناقض إذ تتجاذبه قوتان : الخضوع للقاعدة العامة، والنداء الداخلي الشخصي. ولقد صاغ بعض شيوخ الصوفية، وخاصة الغزالي، نظرية تقرب بين هذين الاتجاهين وتوفق بينهما. وذلك مع ملاحظة أن قانون الشريعة هو حقيقة مادامت تمثل إرادة الله ؛ وأن الحقيقة المعاشة هي أيضا قانون من حيث هي حضور الله بالعلم (المعرفة) والمحبة في قلب معبوده. وهكذا حفظ هؤلاء الشيوخ على تفرد الحياة الصوفية وتميزها في العقيدة الأرثودوكسية (أهل السنة) للأمة الإسلامية التقليدية.

8

فالطريقة الصوفية هي من باب الاستعارة، طريق روحي في الإسلام، وإن كان أولياء المتصوفة لايصرحون كلهم بذلك إذ التصوف جهاد روحي يقتضي تزكية النفس وتطهيرها عن طريق الزهد في الدنيا، وبالذكر والمشاهدة وتبعا لمستويات التقسيم الانثروبولوجي السائد في ذلك العهد،

فإن النفس البشرية بجميع قواها تنطوي على صراع داخلي : فالنفس من وظيفتها تحريك أعضاء الجسم الإنساني (كما في السماع) ؛ وهي الحق أي القوة على المعرفة ؛ وهي العاطفة الطبيعية في أول مستوى الادراك إلى منتهى عدم الادراك (أوغيية الوعي)، وهي الروح القادرة على أن تشارك الروح الإلهي ؛ ومن قوى النفس أيضا السر وهو الطف من الروح، وأنه عشق النفس أن تتحد بالله. وهذا التقسيم التصاعدي يسلكه السالك المبتدئ في سفره عبر متاهات من المكابدات والمجاهدات مما يقتضي وجود الشيخ المرشد الذي حنكته التجارب ؛ وفي كثير من الأحوال يقتضي هذا السفر الإنتماء إلى جماعة أو رباط كونتهما سلطة المرشد ؛ ولطف الله يشمل هذه الحركة حتى تصل إلى منتهاها وغايتها بأن تلوح اللوائح، ويلتمع النور. وقد يوصف هذا النور تارة من جهة المعرفة الغنوصية، وطوراً من جهة [9] إفراط الوجد وهو الوله. وكلا الوصفين يتجهان معا نحو الاستهلاك كلية في الله. وإن إرادة ربط مثل هذه العلاقة الشخصية مع الله، وإن هذا التأويل لفحوى خطاب الله وكلامه، وهذه الرمزية الروحية الباطنية، وهذا الجهد الذي يرغب أن يحقق في ذاته كلام الله تبعا لعملية الاتحاد والهوية، كل ذلك ينم، مع كامل التحوط، عن جرثومة فردانية، مضطربة ظلت تهز أركان الأمة الإسلامية. هكذا فإن علماء الشريعة الرسميين الذين ذبوا عن العقيدة، ودافعوا عنها دفاعا مستميتا، ومارسوا سلطة متشددة متزمة على المجتمع الإسلامي، وكانوا قد تعقبوا الصوفية، ولاحقوهم في رباطاتهم على اعتبار أنهم زنادقة وأهل بدع. وبهذين الاتهامين، سعى الفقهاء إلى أن افتوا في أمرهم وقضيتهم بأن يحاكموا، وأن يسجنوا، وأن تضيق عليهم السلطات الخناق فتقطع دابرهم. وكان ابن عربي قد أنكر بشدة هذا النوع من التصوف المشين مما لايليق بالفقهاء، ومع ذلك كان يدعولهم بالرحمة والمغفرة، غير أنه كانت هناك فترات يخيم فيها السلام، وغالبا ما يقع ذلك تحت سلطة الحكام الأكثر تسامحا، حتى أن الصوفية كانوا يكسبون عطفهم ومودتهم بالرغم من صراخ المعارضين من أهل السنة.

وليس هناك من شك في أن معظم خصائص التصوف هذه قد توجد في إطارات اجتماعية وثقافية أخرى غير الإسلام، إذ هي تتجاوز حدوده الزمنية لتخص موقعا روحيا وتميزه. وهكذا يمكن الحديث عن وجود نزعة صوفية عالمية تتجاوز التاريخ وتعلو عليه، يمتد فرعها من سقراط إلى Gurdjeff جورجيف ومن بعده، وبذلك تستغرق كل من يلجون تلك « المدرسة السرية للعقول الحرة النورانية» ومثل هذا التعميم قد يسلب عن الصوفية وزنها التاريخي المخصوص، فيصبح هذا المصطلح في نهاية الأمر، غير دقيق المعنى وأملنا ينحصر في أن نعطي فقط ملخصا مقتضبا عن الصوفية التاريخية التي تتنوع مسائلها وفي هذا التنوع الخصوبة.

4- القطيعة مع اليهود والنصارى

إن الرسول محمد عليه السلام، وإن كان يرجع إلى ملة إبراهيم، ويتبع أنبياء الكتب المقدسة، فإنه مالبث أن انفصل عن اليهودية والنصرانية وقد اتسمت القطيعة مع اليهود ثم مع النصارى بتحويل القبلة. وإلى حدود سنة622، وهي السنة التي هاجر فيها الرسول من مكة إلى المدينة، ويؤرخ بها التاريخ الهجري، كان المصلي يتجه شطر بيت المقدس، وهو مركز المنطقة التي ظهر فيها الأنبياء إلى مجيء عيسى عليه السلام. ومن ذلك الحين أصبح المصلي يولي وجهه شطر الكعبة بمكة حيث يوجد قبر إبراهيم كما جاء في الخبر. وإبراهيم أبو جميع المؤمنين الموحدين، وبمكة أيضا افتتح الدعوة آخر الأنبياء وكان أمر تحويل القبلة ثقيلا شاقا هاج له الناس حتى من بين المؤمنين. وكانت السورة الأولى التي نزلت بالمدينة تحاول أن تطمئن المؤمنين، وتسترضيهم : «سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، قل لله المشرق والمغرب، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»، (2، 142)، «وماجعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله

ليضيع إيمانكم....» (2، 142) وتثبت هذه الآيات حسم الطمع في محاولة جمع أهل الكتاب على عقيدة واحدة بتوحيد الإيمان الذي ستصبح الدعوة إليه من الآن فصاعداً قائمة على ديانات مختلفة، كل واحدة منها لايعترف إلا بنفسه ؛ وأنه الصادق في تأويل الوحي الذي ابتدأ في النزول وعلى فترات منذ الفين وخمس مائة سنة من إبراهيم إلى محمد عليهما السلام وسيحاول الرسول محمد على الأقل أن يجمع إليه جميع المؤمنين، أمة وسطا، ليكون الرسول شهيداً على الجميع أمام الله الرءوف الرحيم بخلقه. وحينئذ تابع الإسلام طريقه الخاص بدون أن يكذب الأنبياء الذين سبقوه في الدعوة إلى إله إبراهيم. غير أن الإسلام يعتقد أن محمداً خاتم النبوة على معنى أنه ختم الوحي باتمام الرسالة، ووضع لها حداً نهائيا. وهكذا ابتدأ عصر ديني جديد فيه ستنشأ النزعة الصوفية. ومن المفارقات الغريبة، أن المتصوفة في قمة تجربتهم، أعادوا تلك الوحدة المفقودة ؛ وقد أعلنوا سمو المحبة في نور الحق

11

5 ـ الأصول القرآنية.

لقد قدم العالم المستشرق آسين بلاسيوس الصوفية على أنها «إسلام تنصر» ولماذا لم يقل : «مسيحية في ثوب إسلامي ؟ » أو أنهما تعبيران عن نزعة التوحيد الأصلية، وهي ملة إبراهيم. ومثل هذه الصياغات التبسيطية، إنما تحرف الحقيقة المعقدة لهذه المشكلة، وتقلل من الآثار القرآنية المتجذرة في الصوفية، كما أن هذه التبسيطات تزيد في تضخيم التأثيرات التي لكونها أجنبية عن القرآن ، لاتضر النزعة الصوفية في شيء، ولاتفسد طبيعتها. ومن أصالة المتصوفة كونها على وجه التحديد تذوقت معنى النبوة وعاشتها أولا، ثم صاغت تأويل كلام الرسول ونبوته. فرسالة القرآن تعيها النفس الإنسانية تبعا لدرجات تقابلها مراتب مختلفة من القراءة. وإنما تنفذ الرسالة أولا في النفس عن طريق التلاوة والترتيل ؛ إذ كان معظم المسلمين،

مما لايقل عن ثمانين بالمائة أميين لايعرفون القرآن ولا العربية ؛ ولكن عن طريق التأمل الباطني يستمعون إلى قراءة القرآن باللغة العربية، وينصتون إليه ويكرّرون قراءته؛ وبعضهم يقرأون النص القرآني ولكن بدون أن يترجم لفظه وأن يتذوق معناه. والقرآن من حيث اعتباره في ذاته هو كلام ذوأثر فعال. ومع أن ما أنزل على محمد من القرآن كانت كتبة الوحي تكتبه على ماوجدوه بين أيديهم من مواد، **كالعُسُبِ واللُّخَفِ**، ثم دون بعد موته فإن هذه النبوة قد جرت أحداثها في وسط يغلب عليه الأسلوب الشفوي. ولقد 12 كان النقل والرواية الشفويين موثوقا بصدقهما على الدوام ؛ وقد احتفظا بهذا النمط الإيقاعي الموزون المقوى للذاكرة، والخاص بالتواصل الحركي اللغوي. ثم إن هؤلاء القراء هم الذين جمعوا أولا القرآن في مصحف تحت أمر أبي بكر الصديق، وتوجيهه (573 - 632)؛ و ذلك باستظهار ماوعوه في صدورهم مما حفظوه من جمل متفقة فيما بينهم تمام الاتفاق. وإلى يومنا هذا، فإن فن ترتيل القرآن لايزال شيئا متعبداً به في الإسلام. وهذا النوع من الترتيل، «لمن يجد حلاوة الكلام بلسانه وعذوبته» إن استعملنا تعبير «مارسيل جوس Marcel Jousse، يقتضي من الصوفي، زيادة على احترامه للدال، نوع تقرب من الاتحاد مع المدلول. فبفضل الإيقاع، والتكرار، وحسن الاستماع، والتعلم، والتأمل، وممارسة الفضائل، وطاعة الأوامر، فبكل ذلك ينفذ المعنى شيئا فشيئا إلى نفس الذاكر حتى يصل إلى "عمق الأعماق"

وبعض المحصلين من العلماء، ممن يعرفون العربية وغالبا مع الفارسية، ومع شيء من السريانية، والاغريقية وغيرها من اللغات، قد أوجدوا تعليلا لمأخذ التأويل المنبني على تعدد معاني نص واحد مفرد : من جهة اللفظ، ومن جهة التاريخ والاخلاق، والتصوف والرمز. وهكذا حاول هؤلاء العلماء أن يفسروا عملية الحياة الباطنية التي يعيشها البعض من غير أن يهتم بتحليلها. وأسمى هذه المعاني لايبلغها علم اللسان، ولاالتحصيل التاريخي

والفلسفي، ولاتدرك بالعقل المستدل، وإما ترقي إليها المعرفة التجريبية الحدسية : فالمعنى الصوفي «يتحقق» من حيث كونه يعاش ويرى ويراد عن

13 طريق محبة نورانية. إنه معنى يتجاوز حدود جميع مقولات الفكر. إذ مقولاته تصل إلى معنى العبارة دون ماتتضمنه العبارة. فالمعنى يفهم عن طريق القلب الذي به التواصل وراء وسائل الصور والأفكار والانفعالات «والقلب يعتبر عندهم عضوا هو محل المعرفة ومحبة الله» كما قال ابن عربي وكل مشاركة وجدانية صامتة مع كلام الله تفوق كل أنواع الخطاب، وكل الطقوس والقواعد المكتوبة من غير أن تتناقض معها فبهذا الروح يفتح الصوفي صدره للقرآن ولنضرب لذلك مثلا سورة القدر : «إنا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ماليلة القدر، ليلة القدر خير من ألف شهر» (97 - 1 - 3) فلقد أولت هذه الآيات العجيبة تأويلات شتى ؛ فالقراء والذاكرون لها، وقد تنبهت عقولهم إلى المعنى الصوفي، يتحدثون في وثوق، على أن كلام الله موجود في ذاته منذا لأزل. ومن النور غير المتناهي نزل القرآن في ليلة على أفئدة تجهل أصلها وغايتها، إن ليلة القدر تستنير من نور الوحي، والإسلام يحيي «ليلة القدر» ليلة الوحي، وهي الليلة تَعَيَّنَتْ من عشية السادس والعشرين إلى السابع والعشرين من شهر رمضان : والعدد السابع والعشرين (3 x 9) يرمز بالدرجة الأول إلى التمام والكمال : إنه الانتقال من الظلام إلى النور باختتام الوحي، وانتهاء دورة النبوة التي يمثلها القرآن ثم إن

14 هذه الليلة التي نزل فيها كلام الله، رحمة على الأرض هي «خير من ألف شهر» من العمل، والإجتهاد مع حمل السلاح لنيل فضل المثوبة. **فلفظ الألف هنا** يرمز إلى وقت مطلق غير مقيد. وهذا يعني أن الوحي يتعدى طاقة البشر لوتركوا وحدهم كما تعني الإشارة أيضا أن هذه الليلة تدوم بالنسبة لكل إنسان حتى يتفتح قلبه إلى شعاع أنوارها.

والقرآن كله، حتى في أبسط قواعده، تتطرق إليه القراءة ذات النزعة الروحية ؛ غير أن بعض سوره وآياته تستلفت أكثر من غيرها انتباه الصوفي،

وتحفزه على التأمل، مثل السورة التي تكون فيها العلاقة بين الله وبين البشر مقصوداً بها الإلحاف في الدعوة لا إلى طاعة الخالق بل إلى محبته والاتحاد معه اتحاداً أبديا. ولاشك أن المتصوفة لايحاولون الانسلاخ من طاعة الأوامر والنواهي بل يفهمون الطاعة على أنها استيلاء المحبة، وهي فعل مادي، غايته ظاهرة، ومقصده معروف القيمة.

ومن بين النصوص التي لها مزية خاصة، نذكر أولا من سورة الفاتحة، وهي السورة الأولى : «إياك نعبد وإياك نستعين، اَهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين»، وكذلك سورة النور (24)، فهي تقدم أيضا للتعليم الصوفي موضوعا أساسيا يبني عليه طريقه الذي هو سفر إلى النور، إنه خروج من الظلام إلى التجلي والظهور. ويتلون النور تلونا مختلفا من خلال أعمدة الزجاج، زجاج اختلاف البشر : «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية، يكاد زيتها يضيء، ولو لم تمسسه نار، نور على نور.» (24، 35) ويرى المتصوفة في هذه الآية وعداً بالاتحاد عن طريق الوجد... وهم يتأملون أيضا بنوع من الموجدة والإيثار سورة الكهف (18) أي يعتبرون حالة أولئك الذين اشتهروا بالسبعة النائمين في مدينة أفيز) وحالة يقظتهم من نومهم.ويقف المتصوفة عند الرموز التي فيها الإشارة إلى الجنة وهي 15 كثيرة في القرآن ؛ وفي سورة الحج، يجدون الفرصة لكي يسافروا سفراً داخليا إذ يغلبون استعدادهم الروحي على كل حركة مادية من طقوس وعبادات بالجوارح (22-37). وأكثر مايذكرون تلك الآيات التي عاتب الله فيها الرسول عليه السلام أو يشاع عنه أن ربه أبغضه وقلاه (33،37؛80 ؛ 81،1 - 16؛ 93 - 1 - 8) والآية التي تدل على تبادل الحب بين الله وأحبائه (5 ، 45) كما يتأملون صورة الملائكة، وكيف جعلهم رسلا أولي أجنحة (35، 1 - 31)

ولهم كلام طويل على سورة الإسراء والمعراج (17) ونهاية سفرهم يقف عند سورة النجم (53، 14 - 16) «عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة مايغشى» فالقرآن تتفجر أنواره، فتصطدم لها قلوب العارفين المتصوفين ؛ وحينئذ نفهم ذلك الحكم الذي أصدره السيد هنرى كوربان، متبعا في ذلك لويس ماسنيون : «إن النزعة الصوفية هي استفراغ الجهد لاستبطان الوحي القرآني واحتوائه احتواء داخليا ؛ إنها قطع العلاقة مع ظاهر الشريعة.... وبهذا فإن التصوف يهدي القلب إلى النور الذي يظهره الله على لسان وليه الذي هو محل سر وحدته.»

6 - المحيط الثقافي.

ومن الضروري أن يعكس تطور الشعور الديني في الإسلام ثقافات البلدان التي انتشر فيها ؛ فلقد كان القرآن مليئا بالإشارات إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن ليس لهم كتاب كالمشركين. وهكذا قد اشتمل التنزيل على أنبياء بني إسرائيل (43، 57 - 65). وهناك سورة ذكر فيها اسم مريم، وفيها من التبجيل والشاعرية الشيء العجيب، فوصفها بأنها عذراء، وأم ؛ وإذا كانت صفة الوحدانية، وفكرة محمد عن التوحيد يمنعانه من أن يعتقد في التثليث، وألوهية المسيح، عليهما السلام، فإنه كان يعترف برسالة عيسى ابن مريم، وأنه نبي مرسل، وأن ميلاده معجزة (4 ، 171، 175) غير أنه لايحوز أن يكون المسيح ابن الله كما ورد في سورة الإخلاص، (112، 2 - 3) (قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد.»

وفي بادئ الأمر تكونت الجماعات ثم الرباطات في مناطق مسيحية حيث تكثر المدارس والكنائس والديرة. وهل يمكن لمثل هذه الجماعات أن 16 تجهل هذه المؤسسات ؟ غير أن ممارسة الفضائل، وطرق الاتحاد الصوفي، والتنظيمات الجماعية، كل ذلك لايحتاج إلى تعمد محاكاة حتى يتم أمر

اجتماع الصوفية ؛ ذلك أن السعي إلى نفس الهدف الروحي يعتمد على بنية أي على جهاز تقني، وإن شئت على جهاز سيكولوجي، وهذه الأجهزة متماثلة في الأساس أياً كانت الفوارق المجتمعية والثقافية. وإنما تكمن أوجه الشبه والاختلاف الحقيقية في أعماق القلوب والضمائر. وإن تحديد تأثير متبادل، وضروب الاقتباسات الصورية ـ لدى من كانوا من الشهداء الأقدمين ـ قد يمثل فائدة تاريخية أكثر منها سيكولوجية أو مذهبية ؛ وشخص كابن عربي لايتردد في أن يقول : إنه قد التقى بأكابر الصوفية ممن اقتدوا بالهامات قلب المسيح ونوره» كما لايتورع المؤلفون المسيحيون. وقد اعطى عليهم السيد آسين بلاسيوس شتى الأمثلة، من أن يأخذوا من شيوخ الصوفية. وما أكثر أوجه التشابه التي يمكن أن نجدها بين القديس « جان دى لاكروا.» (1542 ـ 1591)، وابن عربي (1165 ـ 1241) المولودين معا باسبانيا، وبين أشعار المتجولين من الشعراء، وشعراء المتصوفة ! وقد ارتبط ابن عربي حين اقامته بفاس سنة1191، بعلاقة المودة مع اليهود الذين لقنوه معرفة أسرار التأويل، وعلم العرافة، وقراءة رموز الحروف والأشكال والأعداد.

ولاجدال في أنه يجب ألا نهمل في الإسلام ظواهر التفاعل والتأثر والتأثير حينما اتصل الإسلام بثقافات أجنبية عن ثقافة أصوله واصطدم بها : من رفضه لأشياء، والتكيف مع أخرى، والعمل على التلفيق والتوفيق، والخروج أحيانا عن تلك الثقافة، وأحيانا الإضافة إليها وتعميقها. وتقتضي دراسة ألوان التبادل الثقافي مصنفات بأحجام كبيرة. وعندما ازدوجت ممارسة المذهب الصوفي بالناحية النظرية ابتداء من القرن الثامن الميلادي لتبلغ قمتها في القرنين الثاني عشروالثالث عشر، وعندما طورت قضايا وأطروحات كلية مشتملة على العالم والإنسان، تحت العناية الآلهية، فإن ذلك المذهب سيغتني بالتأملات الفلسفية واللاهوتية. وقد كانت المؤلفات المتعلقة بالتفكير الإغريقي وبالأخص أعمال أفلوطين، وبرقليس، وفورفوريوس قد ترجمت إلى السريانية ثم إلى العربية. وتحدد هذه الترجمات نوعا من

17

النشاط مكثفا في العلم والفلسفة واللاهوت. ولم تكن الحركة الصوفية غريبة عن ذلك، ولاظلت بعيدة عن مثل ذلك النشاط. أما اللغة العربية، فدون أن يحدث أي تغييرفي بنيتها اغتنت بألفاظ نقلتها عن اللغة الاغريقية كلفظ الفلسفة لتدل بها على الفلسفة الاسلامية الهيلينية. ولما كانت مصر مهد الصوفية، ومن إحدى مصادرها الأولى، لم يكن من المستغرب أن تؤثر مدرسة الاسكندرية في المتصوفة ؛ وهي مدرسة اشتهرت بالنزعات الغنوصية، والتأويلية وبنوع خاص من التربية قائم على معرفة دقيقة بالنفس وأسرارها. وكل هذه النزعات قد فتحت الطريق إلى التجربة الصوفية.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد : فإن الصوفي بتوغله في أرض فارس، وتجواله في الهند الغربية والشمالية كان قد عرف أيضا شيئا عن الزرادا شتية، والبراهمانية الهندوسية وتأثيره بهما. وقد وجدت ترجمات عن السنسكريتية إلى الفارسية والعربية، كما كانت هناك كتب تفسر ممارسة اليوجي ونظريته، وبالأخص "جوكا - سوترا" لباتا نجلى. وابتداء من القرن الحادى عشر الميلادي، نقل البيروني (المتوفي سنة 1048) بعض هذه المؤلفات، ولم تكن رباطات المتصوفة في آسيا المصطبغة بالصبغة الهندية تجهل شيئا عن أوضاع حركات الجسم، وعن تقنيات التنفس، وإحداث الإيقاع الزمني بين النفس (بفتح الفاء) والتلفظ (إذ بإدامة التفكير والكلام وقبضه يتنظم الصوت، وذلك بأن ينطق مقاطع، وهو يدخل الهواء وأخرى بإخراجه) وأن يصحب كل ذلك بالدعوات والصلوات عن طريق الحركات الجسمانية. وكل هذه الحركات الكثيرة التنوع، وإن كانت لها دلالتها الخاصة، فهي تصدر معا، عن الجانب الفزيولوجي والكوني، وعن الجانب الرمزي. وإنما تحاول هذه الجوانب أن توحد المادة بالروح، والجسم بالنفس، في وحدة دينا ميكية موقعة كما لوكانت متجلية ومعبرة عن قوة واحدة هي طاقة واحدة. ومن المؤكد أن الإيقاع المتكرر للحركات والكلام مع آثارهما

السيكولوجية البارزة في التنويم المغناطيسي والهلاوس، وأنواع الوجد ـ كل ذلك كان معروفا لشيوخ الصوفية. والتصور الضمني لمثل هذه الممارسات ذات الأصل الهندوسي قد دخل الزهد الإسلامي، وتصوفه عندما تطأ جيوش الإسلام حدود الهند ابتداء من القرن الثامن الميلادي

وأيا كانت هذه التأثيرات على مذهب الصوفية، وممارستها، مما تلقته واحتضنته طوال قرون كثيرة. ومن أماكن مختلفة، فإن هذا المذهب ظل قبل كل شيء تجربة داخلية متمركزة حول ذات الله ؛ وفي حياة بعض أتباع المذهب الصوفي سنرى جيداً كيف تتلون أوجهه الكثيرة وترتسم قبل أن نحلل التجربة ذاتها، انطلاقا من مقدماتها إلى تحقيقها.

الفصل الثاني

في انتشار المذهب الصوفي :
رواده الأوائل ومؤسسوه

لقد كانت المميزات الأساسية للمذهب الصوفي الواحد والمتعدد قد 19 ظهرت جيلة منذ القرون الأولى الهجرية في حياة الزهاد ومتصوفة الإسلام. وكانت هذه الخصائص دالة على وجود إرادة قوية جديدة اتبثت نفسها مع سرعة الفتوحات الإسلامية، كما كانت دالة على وجود احترام بارز في اللغة والثقافة والقواعد الإسلامية والسلوك القرآني. ويستدعي مجموع هذه الخصائص تحولا داخليا : إنه تحول روحي كلي. وسنرسم لوحات لبعض شيوخ الصوفية وقع عليهم الاختيار من بين العشرات غيرهم لكونهم تركوا أثرا باقيا ؛ ولكننا سنحرص ما أمكن على أن نجردهم من الهالة الأسطورية التي أضفاها عليهم كتاب التراجم ومسجلوا آداب المتصوفة ومناقبهم، مع العلم أن دروس المتصوفة إنما تطلب أولا في سلوك مريديهم وأنصارهم.

1 ـ الشهداء الأولون التابعون

ما ان مات الرسول عليه الصلاة والسلام (632م) حتى جعلت ترتسم شخصية فريدة من نوعها هي شخصية أبي ذر الغفاري : فلقد عاش في دمشق سنة 634م، وتوفي سنة 652م بالمنفى، مسجونا بالربذة قرب المدينة وكان رضي الله عنه يدعوا إلى الزهد، والصوم والتعفف والإعتكاف في

المسجد، وكان يعظ بالحكمة بقلب خالص وأمام سلطان معاوية ذاته (المتوفى سنة 680) الذي قد أصبح أول خليفة أموي، قام أبو ذر الغفارى في وجه تكالب الأغنياء، ونفاقهم وأكاذيب الساسة، واغتصاب علي حقه في الخلافة فبهذه الأخلاق ذات الأثر المجتمعي والسياسي المنبنية بكاملها على القرآن، وبهذا التنبيه إلى الالتزام بالأفعال الدالة على الإيمان والأخلاص فيه، مما يعرض إلى النفي والسجن ؛ فبهذا كله كان أبوذر الغفاري قد سبق شيوخ الصوفية ورسم لهم طريق المستقبل. 20

وفي هذ البيئة وفي نفس الفترة، كان حذيفة بن اليمان (المتوفي سنة657) يحض الناس على الإيمان وأن يؤدوا ماكلفوا به من التزام العبادات ؛ بينما كان بعض الفاتحين الحديثي الغني والنعمة قد جعلوا يتساهلون في قواعد الإسلام، فاكتفوا بأن صرحوا بأن الإسلام هو الإيمان، وأنه معرفة الله. وقد تميز حذيفة بن اليمان بما رواه من تقسيم أحوال القلب، وظل هذا التقسيم يأخذ به من جاء من بعده : « **القلوب أربعة : قلب أجرد فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن، وقلب أسود منكوس، فذلك قلب الكافر، وقلب أغلف مربوط على غلافه فذلك قلب المنافق، وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق.**» وقد كان حذيفة يؤمن باقتراب الساعة، ويرى في الألم علامة على محبة الله. وإذا كان لم يدع إلى الثورة ويقوم في وجه الجور، فإنه كان قد أنكر الظلم، واعتزل مرتكبيه، وخاصمهم صراحة، ولكن كان يحرص دائما على أن تبقى وحدة الأمة الإسلامية محفوظة

وقد أحدث عمران بن حصين (المتوفي سنة 672م) تقدما جديدا في طريقة التصوف. فلقد شغل منصب القضاء في البصرة، واستقل منه على إثر خطأ غير مقصود بعد أن عوض من وقع عليه الضرر. ولما مرض مرضا ألزمه الفراش نذر لله ماتبقى في حياته، وكانت ثلاثين سنة قضاها كلها في الاستسلام إلى الألم، والصلاة، والتأمل ، والتعليم، وكان يشعر ويعتقد أن

الملائكة تزوره. وكان من بين تلامذته حسن البصرى. ومع هؤلاء الرواد الأوائل نكون قد أمسكنا بالحلقات الأولى من السلسلة التي تصل المتصوفة بالرسول والصحابة.

2 ـ الحسن البصري، الجندي المتحول إلى التصوف (643 ـ 728)

21 إن شخصية الحسن البصري كانت أول شخصية برزت بوضوح على أنها ستشمل نموذج شيخ المتصوفة. ومن الراجح أنه ولد في المدينة سنة.643 وكان أبوه وأمه من الموالي. ثم رافق أبواه مواليهم إلى البصرة حيث تلقى تربيته. وكان هذا العهد يمتاز بالخصومات بين الصحابة ابتغاء الحظوة والرفعة عند الخليفة. ولقد عرف وهو صغير كيف يحافظ على أستقلاله وأن يلزم موقف الحياد. ولما بلغ من العمر 30 سنة شارك في الجهاد بأفغان حتى بلغ أربعين سنة.

ولما رجع إلى البصرة سنة 682، بعد أن تميز في ساحة القتال عين كاتبا لأمير خراسان. وشارك في تنظيم هذه المنطقة الحديثة العهد بالإسلام مثلها مثل بلاد فارس. ولقد جرؤ الحسن البصري على أن يصوغ احتجاجا ضد تنصيب يزيد بن معاوية خليفة. ومهما كان الحال فإن الحسن البصري قد اختلط بالحياة السياسية ما يقرب من عشرين سنة. غير أنه رجع عن تلك المواقف والأوضاع المتطرفة ورفض استغلال السلطة ومال إلى الاعتدال. إلا أنه كان يرفض الاشتراك في أية انتفاضة ثورية. واضطر إلى الفرار والاختفاء حينما اتهم، حتى بحثت عنه الشرطة. فلما جاء عمر بن عبد العزيز، الملقب بعمر الثاني، تولى أمر القضاء في البصرة. ولكن مالبث أن استقل من منصبه ؛ وأنكر بشدة تطرف السياسة الأموية المتناقضة.

وهكذا كان الحسن البصري جنديا، وقاضيا، وموظفا ساميا. وكان في ذات الوقت عابداً ناسكا، كثير العلم خطيبا بليغا. وإنه لمنطق غريب أن يكون المذهب السياسي السني الذي كان أول من عمل على صياغته، لكي

يصلح به الأزمة المستعصية المستمرة، في ظل الخلافة الأموية، هو الذي قاده إلى الطريق الصوفي. وفي رأيه أن الأمة الإسلامية لن تحافظ على وحدتها إلا بطاعة الله الذي هو مصدر كل سلطة، والذي عبر عن مرادته في القرآن. وإذن يجب أن نطيع أولي الأمر، ومن يمثلون السلطة، أيا كانت فضائلهم ورذائلهم الشخصية ماداموا يحترمون الشريعة. وقد ظل متمسكا طول حياته بهذه المبادئ، فلم يكن ضميره يطاوعه أن يتنازل أمام مرتكب الكبيرة، ولا يهدأ له بال حتى يستنكرها ؛ غير أنه لايرى الثورة على النظام القائم إذ هو يعتبره استخلافا ونيابة عن الله، فالطاعة أجدر وأحق بذلك. وإن هذا الموقف المعقد والمتساهل لم يكن بالموقف المتخاذل، بل كان موقفا شجاعا، غير أن الناس أساءوا فهمه، فاتهموه بالانتهازية، والدهاء، وحبك الدسائس، والثورية، والتخاذل الجبان. وقد كان الحلم من تعاليم الحسن البصريى، فليس القهر هو الذي ينتصر على الجور والقسوة، بل التَّوْبَة النصوح هي التي تجعل الله يلطف بنا فيخلصنا من تعاستنا وشقوتنا وكان يفسر هذه الآية (42، 22) «**أن توددوا إلى الله وتقربوا إليه بالطاعة والعمل الصالح**» فإذا كان النبي عليه السلام مثالا يتأسى به فماذلك إلا أنه كان قدوة في طاعة الله.

وهكذا عبر الحسن البصرى عمايؤول إليه خاصة أمر الصوفية : وهو امكانية تأمل ذات الله وماهيته. وهذا امتياز اختص به النبي محمد ليلة المعراج، وسيختص به المصطفون الاخيار : «فلو اعتقد المؤمنون أنهم لن يروا الله في الحياة الآخرة لتمزقت قلوبهم حسرة وأسى في هذا العالم.»

ومن ثم كانت طريقته على ما يقوله ماسينيون التأمل الديناميكي العملي؛ وهذا منهاج تأسست عليه كل نزعة صوفية : تحقيق المعرفة في هذه الحياة الدنيا، إذ لا يكفي مجرد المعرفة، فلا بد من أن يعمل الإنسان، وأن يحيا عمله وكلام الله أيضا فعل وعمل. والتشبه بالصحابة، ومتباعة السنة هو

التأسي والإقتداء بها. وعلى ذلك فكل تفسير وتأويل صوفي، إنما سيرجع إلى هذا المنهاج المطبق على التأمل والنظر الديناميكي العملي.

وهناك مبدأ آخر في المذهب الصوفي يمكن أن نتبينه عند الحسن البصري: ذلك أنه، وإن ظل مخلصا لممارسة الشعائر والطقوس الثقافية فقد 23 كان يرى بأن الظاهر وأعمال الجوارح ليست لها قيمة، وأن المعول على النية. ذلك : «أن النية أبلغ من العمل.» إلا أن الإنسان قد يسئ استخدام هذه المسلمة ويفسد معناها إن هو أهمل العمل. إذ النية من تمام العمل ولولاه لكانت النية بدون أساس. فالعمل يعجل بروحانية الحركة لفظا ومضمونا عن طريق العزم الداخلي ولما كان الصوفي ملتفتا إلي التجربة الباطنية، والشوق إلى الله فإنه نسب إلى ربه هذه الكلمات : «فكما يهواني أهواه، وعندما يحبني فإني أرفع الحجاب بيني وبينه» (عن ترجمة ماسينيون)

فالمحور الذي يدور حوله المذهب الصوفي هو الشوق إلى لقاء الله. ولقد جعل العارفون من الروحانين الحسن البصري «شيخ المتصوفة الإسلاميين وأباهم» إذ كان يخيل إليهم أنهم لم يروا أحداً أشبه بما يوصف من أبينا إبراهيم عليه السلام في إيمانهم وتوحيده من الحسن البصري.

3 ـ رابعة العدوية، مارية مادلين في الإسلام (721 - 801)

لقد كانت رابعة امرأة فريدة من نوعها، حتى أن بعض خصائصها البارزة تشبه من بعض الوجوه مارية مادلين المذكورة في الأناجيل. لقد كانت أمة مملوكة ثم أعتقت فكانت تعزف على الناي، ويبدو أنها مارست في بداية حياتها الذعارة. ولاندري على وجه الضبط متى ولاكيف تحولت إلى التصوف. وفي مدينة البصرة حيث أمتعت الناس بموسيقاها وغناها، ورقصها، تابت وانتقلت إلى حياة العبادة والتأمل قياما بالليل والنهار متبتلة. ولقد اشتهر عنها أن ملائكة الرحمان كانت تشهد مجلسها. وكانت قد ألفت قصائد في الحب، اختص موضوعها بذكر الله، معشوقها. وقد وصلنا

بعض من هذه القصائد. ولازال الناس منذ وفاتها يمجدونها على أنها قديسة. وهي التي ادخلت في النزعة الصوفية أنا شيد الحب الإلهي حيث تقول.

أحبك حبين حب الهوى *** وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى *** فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له *** فلست أرى الكون حتى أراكا 24

فما الحمد في ذا ولاذاك لي *** ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد استلهم هذه القصيدة « في الحبين» عدد كبير من الزهاد، وأثارت تحليلات وتعليقات كثيرة لم ينضب معينها أبداً. ذلك أن هذه الخاطئة الثائبة استطاعت أن تحل تناقضا أصبح الآن كلاسيكيا معروفا وهو أن الحب الخالص لله، والخالي من المنفعة لايتنافى في شيء مع الحب الشائع المعتاد، ذلك الذي يطلب الناس فيه السعادة واللذة الشخصية، أقصد السعادة التي هي في ذات الوقت هبة وتملك. غير أن الزاهد إذا عشق ربه لايجد التعبير القوى للإفصاح عن حبه، ماخلا إثباته أنه تخلى عن كل شيء محبة في الله، فانيا عن أوضاع ذاته باقيا بصفات الحمد. آه. ياإلهي ! إن كان موتى يخبر عن حبي لك، فأنا أعشق الموت. ومثل هذا الاستعداد، وهذا الشعور بعمق الهوة بين تجربة حب لامتناهية، ولاتشبع، وبين قصور ماعبر عنه في الحب، فمثل ذلك هو الذي دفع ببعض الزهاد المسيحيين أن يبوحوا بعبارات غريبة لدرجة أنها متناقضة فقد قيل : «ولجهنم أخف والطف من حبك» وتحت وطأة هذه القوة، وهذه الرغبة في الإستهلاك تقصر اللغة عن ترجمة المعاني. وتناقض ألفاظ الصوفية يكشف عن خاصية تجاوز حدالانسانية لدقة وصف ذلك الحب . فالمشاهد وحدها، عارية عن كل تصنع وتكلف أقصد تلك الرؤية التي تذيب العاشق في المعشوق، هي التي تروي لظى مثل هذه

الموجدة، وهذه العاطفة المتقدة وكما روى عن رابعة : إني أحبه لذاته، ولبهائه، وجلاله، وليس ذلك من أجلي، وإنما لأجله. فهذه الغيرة من رابعة هي التي سيطرت على تاريخ التصوف باكمله. 25

4 ـ ذو النون، المشاهد للجنة (796 ـ 856)

ولد أبو الفيض، ذو النون المصري في أخميم بمصر العليا. وأخذ التصوف في القاهرة عن شيخ إسمه سعدون. وسافر كثيراً، وبالأخص إلى سوريا حيث زار بعض أماكن التسك والخوانق، ثم حج إلى مكة المكرمة. وجمع في تجواله الشيء الكثير عن مذاهب التصوف والمتصوفة، وأذكارهم وأشعارهم، ومن شهادات أولياء الله الصالحين.

ولايزال أمر هذا الشخص غامضا، فينسب إليه من كتب علوم الأسرار والحيل، وسحر الطلسمات، كما قد شاع عن هذه الشخصية أنها عكفت على دراسة النقوش المصرية القديمة، وفك رموز اللغة الهيروغليفية المرسومة والمنقوشة على جدران المعابد المصرية.

ولو اقتصرنا على ما أعجب صوفية بغداد من أقاويل هذا الصوفي، لاكتشفنا فيه مريداً للحب الإلهي. فلقد كان أبو الفيض، بالإضافة إلى ذلك، أول من علم السماع في حلقة التواجد، كما أنه وصف في عبارات ملتهبة رؤاه لنعيم الجنة. فمسرات الجنة ـ في رأيه ـ تعتبر خالدة. وروي عنه أنه كان يقول : «إنما يرجع من وقف في الطريق أما من وصلوا إلى الاتحاد، فلن يرجعوا أبدا.»

وأيضا فقد طور طريق الزهد في عبارات لها وقع عظيم، كقوله من وصف الحال : «كان هنا فذهب» ووصفه للمقامات والأحوال سبق مايعرف في المسيحية «بالصعود والمعراج إلى كارمل "Carmel"» وسيظل وصفه أنموذجا لكل المنظرين في المستقبل. ولقد كان ماسينيون مصيبا في

حكمه، عندما أنكر على هذا المتصوف المصري: «إفراطه المهلك في وصف سرور المحبة الصوفية من أجل السرور فقط» غير أن هذا الشاعر العظيم كان قد أبان في موضوعات الوجد عن مهارة فائقة أمام محاكميه لدرجة أنه نجا وتخلص من إدانتهم له.

وقبره بالقرافة مرحلة من بين المراحل التي يقطعها «شهداء العشق» إلى حجهم حتى ينالوا من بركة تأثير الأولياء. ومن التعجيل بمملكة العدالة والحب.

5ـ ابن أدهم، أول متصوف مسلم من إيران (716ـ 777)

26 لقد تكاثرت أماكن المتصوفة، وكثر من يحياحياتهم، حينما امتدت الفتوحات الإسلامية، وتوطدت، ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، كانت تلك الفتوحات قد بلغت خراسان شمال شرق إيران. وكان الفاتحون العرب الذين جاءوا من العراق يصحبون معهم نساكا، وزهاداً من البصرة؛ وهؤلاء أشاعوا مذاهب شاهدة على استحقاق التوبة وداعية إلى التأمل والحب الإلهي. وكان أحد هؤلاء الزهاد، ابراهيم بن أدهم من كورة بلخ، أول متصوف مسلم معروف» في هذه الناحية. ولقد ظلت ترجمة حياته غامضة. فهو قد ولد في بلخ في بداية القرن الثامن للهجرة وكان من أكبر الأمراء الإقطاعيين. وتعلم التصوف على رجل التقى به مباشرة، وكان هذا الرجل هو الخضر عليه السلام (انظر الفصل الرابع)

ومن المشهور عن ابراهيم بن أدهم أن الحديث بينه وبين خالقه كان يجري على نحو مباشر، ومن خلال رؤاه. فهذا الاتصال بين قلب الإنسان، والإله، وهذا الأمل في رؤية بدون حجاب، وهي حالة صوفية تفوق حالة الأنبياء كل ذلك كان كافيا ليتعلق القلب بالربوبية. وابن أدهم كان على هذا الحال حتى نفي إلى الشام، وبها توفي. وبعد مائة وخمسين سنة من

وفاته علم الحلاج هذا المذهب وعاش هذه التجربة التي ساقته إلى العذاب والتنكيل، والشنق.

ولقد طور تلامذة إبراهيم بن أدهم الخراسانيين تعليمه ووجهوه إلى التوكل، وهو الاستسلام لجريان أحكام القضاء والقدر. ومن ثم مال أتباعه إلى أن ينفوا قيمة الأفعال الإنسانية، ومن بذل المجهود وكسب الفضائل والرغبة في ذلك. ومن حيث كونهم توكلوا على الله، فإنهم استرسلوا في ذلك حتى بلغوا مبلغ الكدية، والطمأنينة إلى الكفاية. وإذا كان مذهب التوكل قد دفع به إلى حد التطرف، فليس من شك أنه يخشى منه إلى أن يؤدي إلى نوع من التراخي في الأخلاق واللامبلاة ، كما هو الحال في مذهب الرضا quietisme الموجود عند الأسبان، والفرنسيين الذين اعطوا عنه مثالا فيما بعد وامتازت مدرسة خرسان بكونها ظلت متمسكة بجوانب كبيرة، وإلى حدما بهذا المذهب.

6 ـ ابن كرام، المؤسس للمدرسة الكرامية الروحية (806-868)

ولد ابن كرام بسجستان من أرض أفغانستان، جنوب شرق خراسان، وهي منطقة مشهورة بمركز «كاندهار» ؛ وكان ابن كرام من أكبر الشيوخ الذين دامت آثارهم أمدا طويلا. وكغيره من الذين نذروا أنفسهم بحثا عن الشيخ، فإنه قد سافر طلبا للمشيخة. ولما بلغ من العمر أربعين سنة، قصد حج بيت الله الحرام، فقضى فيه خمس سنوات. ثم إنه طاف في أرض بيت المقدس قبل أن يرجع إلى بلاده ليبيع ممتلكاته، ويبتدئ دعوته، وكان يلازم الصوم ويقوم الليل في الصلاة متضرعا إلى الله متأملا للقرآن، ومتفكراً فيه. وفيما أخذ به نفسه من سلوك يدل على الزهدوالورع. وكانت كلماته وأقاويله تتخللها سور القرآن، وآياته، من غير أن يكون في ذلك تكرار لنص القرآن. وكان يطيل من تعاليقه حسب منهاج التأويل الباطني، وقد جعل

أفكاره حاملةآثار تجربته، ومعاناته. وقد نلمس في كلامه مايمكن تسميته نفحة من الإلهام والامداد الرباني.

وفي أمة اسلامية تتشدد في مراعاة التقاليد، والعادات، لابد وأن يكون عند ها كل من تفرد بخصال أسرعت إليه الشبهة واتهم بالمروق. وهكذا لما انفرد ابن كرام يبعض الخصال غرّب عن سجستان ؛ ولما وصل إلى خراسان سجن. ثم طرد إلى أقاصي الحدود العسكرية في سوريا. ولما رجع إلى نيسابور سجن مرة ثانية، وظل في سجنه ثمان سنوات عاكفا على نسكه. ثم أطلق سراحه أمير البلدة فاتجه إلى بيت المقدس حيث استأنف دعوته على ملأ من الناس واستمر على هذا الحال منذ أربع سنوات توفي على إثرها. وبجانب قبره قرب باب جريشو، بنى تلامذته بيتا للعبادة يسمى خانقاه ؛ أصبح مهداً للكرامية يزوره فقراء متصوفتها. وأصبحت تعاليم الكرامية تعلم في هذا الخانقاه. وهكذا أسست الكرامية أولى المدارس الإسلامية للتعليم العالي، عنها خرجت فيما بعد فكرة الجامعات. ودامت هذه المدارس ثلاثة قرون، ثم هدمت بسبب ملاحقة أصحابها وتعذيبهم غير أنه من هذه المدارس انطلق كثير من الدعاة الذين نشروا الإسلام بين الشعوب في شرق خراسان وأفغان إلى حدود الهند.

28

وقد تبين أن ابن كرام كان في ذات الوقت عالما من أكبر علماء الكلام المدرسيين السكولائيين كما أنه كان صوفيا. فكان يرجع إلى العقل ليوجب االقضايا الشرعية والمبادئ الأخلاقية، وكان ينقل كثيراً من التعابير الأجنبية إلى العربية والفارسية، بل كان يتجاسر على اشتقاق ألفاظ جديدة، ويخترع صيغا وتعابير لم يسبق إليها مثل الكيفوفية والحيثوثية مما أثار عليه سخط علماء أصول الدين ثم انتقلت هذه الصياغات إلى الأجيال اللاحقة على أنها مكسب نفيس للعلم والمعرفة وهذا التمرين العقلي في الاشتقاق عنده رافقه حرص شديد على القيام بالتحقيق التجريبي أو على وجه الدقة رافق عنده ذلك إرادته بأن يكون تفكيره وقلبه مطابقين لأفعاله : إذ لايكفي الإيمان ولا

العلم وحدهما، ولكن يجب أن تصدق النفس بهذا الإيمان وأن تقر المحبة به و أن تتصرف تبعا لذلك. وهكذا يصير الكون كله موحدا حسب التقليد والسنة المتبعة وهذا النوع من تحقيق الذات إتمايجرى ويتم تحت تأثير اللطف الإلهي الذي يتخلل الحياة كلها.

7 ـ المحاسبي، شيخ مدرسة بغداد (781 ـ 857)

وقد صارت بغداد حاضرة الزهاد ومركزهم إذ فيها جعل المنقطعون إلى الله من الزهاد يعيشون منعزلين في أكواخهم على قنن الجبال المجاورة. وقد اجتذبت هذه المراكز الدينية إلى العاصمة الجديدة االنساك المتعبدين من كل قطر وناحية. فاجتمع الشعراء، وكتاب المقالات، والزهاد على اختلاف مشاربهم ومدارسهم وكلهم عرفوا بالتصوف في الأوساط والمحافل الأكثر اتساعا، وفي القصور، كما عرفوا أيضا لدى عامة االجمهور في المساجد. وبذلك نشأ أدب هو في الحقيقة موسوعة انتشر اشعاعها ونورها من العراق على العالم الإسلامي بأكمله.

وكانت الشخصية البارزة في هذه المحافل هي شخصية المحاسبي.«ذلك الذي كان يحاسب ضميره ويمتحنه». أصله من قبيلة بادية، وقد ولد بالبصرة حوالي سنة 781 ميلادية، ثم رحل صغيراً إلى بغداد وتوفي بها سنة 857 . 29 .وكان قد تابع فيها تعليمه على يد مختلف الشيوخ قبل أن يتحول إلى حياة الزهد، ومع أنه كان يحترم تقاليد الشريعة، فإن بحثه عن الكمال الروحي الداخلي، ولجوءه إلى استخدام مصطلحات الفلسفة ومفاهيمها الدقيقية كل ذلك جعل الناس يتهمونه ويشتبهون في أمره. وهكذامنعه أهل السنة والجماعة من التعليم سنة 842 وبالرغم من ذلك فقد ترك لنا كتبا قيمة مليئة بحكايات شيوخه كان سيلفهم النسيان لولا أن سجل حياتهم في كتبه الغنية بملاحظاته الشخصية وفي أحد كتب المحاسبي وهو «كتاب الوصايا»المسمى كتاب النصائح ؛ يبتدئ كلامه فيه على نحو فلسفي. وقد

حرر على نمط أسلوب المذكرات الشخصية. وكان لهذه الطريقة وقعها على كثير ممن اهتدوا بكلامه وقلدوه. والمحاسبي يلاحظ أولا أن الأمة الإسلامية تفرقت على «نحو سبعين فرقة» ونتبين هنا ذلك الرقم المعهود عند الساميين، والذي يدل على اللامحدود غير المعدود. وعندما كان يبحث من مرشد صحيح الطريقة، فإنه قصد من كانت سيرة حياتهم تتفق مع المعاني والأفكار التي يعلنونها. وهكذا اهتدى إلى الصوفية. وقد وصف سبب تحوله، عندما رسم أفضل صورة لمتصوفة بغداد في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري فقال : «إن الأصل في اخلاص الصوفية محبة الله، واشتياقهم إليه. وحياتهم الكريمة ثمرة حبهم الذي سبقهم في الوجود فإن كان الله قد اجتذبهم إليه مع الخلق، فهم ينجذبون إليه وإلى الخلق بسبب وجدهم الذي يوحدهم به. فليتصرف العارفون المخلصون مع سائر الناس كما أنعم الله عليهم ؛ إذ كلهم منجذب بشريعة الحب نحو أحديته» ونعتقد أننا نسمع شيئا من أصداء خطبة الجبل في هذه الكلمات للمحاسبي :«أيها الناس كونو شهداء علي ! من جاءكم مريضا ولم يجدني فعالجوه ؛ ومن فر إليكم وهرب من خدمتي فآووه ؛ ومن غفل عن لطفي فذكروه ؛ فأنا بالنسبة إليكم أفضل الأطباء، لأني متلطف. ومن كان متلطفا لم يقبل من العابدين العاملين إلا من تلطف . . . .» 30

وكان المحاسبي يحارب الرذائل، وينكر ماكان قد استحكم بين أولي الأمر من قادة الإسلام ومعاونيهم ؛ إذ كانت الانتصارات الباهرة قد جرت الناس إلى أن ينغمسوا في الرفه، والبذخ، والتأنق، بما حصلوه من الرياش والترف، وتوابع ذلك من الحفلات والأعياد الدالة على التبذير. وكل ذلك اقتضى الفساد وسوء السلوك وكانت مواعظ المحاسبي، وأمره ونهيه عن ذلك مؤذنا بضرب جديد من التحريم استقر من ذلك الحين، كتحريم بعض أنواع المسكرات، والألبسة والتصاوير المنقوشة والمرسومة لبعض الأحياء من البشر وغيرهم .

والذي كان المحاسبي قد أثبته إنما هو التوفيق الذي ينبغي أن يبحث عنه، وأن يتحقق بين الشريعة والعقل والمحبة : فكان يرى أن الله هو المعبود الأول، وهو مبدأ كل حب، ويتعين على العقل أن يعرف الواجبات، وأن يخلص النية والعزم؛ ومحاسبة الضمير تكمن في مراقبة الاعمال اليومية ؛ والحب يحيا بالعبادات والقيام بالشعائر والرسوم. وإنما يحصل الإنسان على هذا التوفيق وهذا الاتحاد بالتربية المستديمة الخاضعة لمنهاج دقيق، والمقسطة أقساطا متدرجة ؛ وقام المحاسبي بتحليل هذه المراتب من مقامات وأحوال بما أوتي من حسن بصيرته ودرايته بالنفس الإنسانية. وتحت أثر حب الله الثابث يعرج المتصوف في منازل مقامات الأولياء حتى ينتهي إلى رؤية الذات الإلهية.

8 ـ البسطامي أو السكر بالله (800 ـ 874)

أبو زيد طيفور البسطامي يسمى بالأكبر أو أبا يزيد، لأن هناك شخصا آخر يدعى أيضا طيفور البسطامي وينعت بالأصغر، فالأكبر هو الذي يعتبر مريدا صوفيا من متصوفة إيران، ويرى لويس ماسينيون في مذهب هذا المتصوف نوعا من وحدة الوجود ؛ لأن البسطامي الأكبر كان يقول : «أنا العاشق وأنا المعشوق وهو يريد بهذه الكلمات أن يلغي كل تمييز بين الخالق والمخلوق. والحقيقة أن مثل هذه العبارات معتادة، مألوفة في لغة الزهاد، وهي لاتقتضي بالضرورة مذهب الحلول.

31

وبالرغم من أن هذه الشخصية قد لعبت دوراً أساسيا في تاريخ التصوف فإن ترجمة سيرتها ظلت شبه مجهولة لدينا ويبدو أنه ابتدأ حياته بأن علم الفقه الإسلامي إلى أن نذر نفسه كلية إلى الصلاة والدعوة والتأمل. ولم يعرف عنه أنه اتخذ له شيخا ولاجماعة. ولكن قد ظهر أنه كان محيطا بالفكر الصوفي، خبيراً باسراره وخباياه، وإن لم يكتب عنه شيئا. وقد جمع

أتباعه أقواله، ولم يؤسسوا مدرسة تابعة له إلا بعد موته ؛ ولذلك ذاعت حوله الأساطير وقد جمع منها كثيرا أبو حامد محمد الشهير بفريد الدين العطار دون تمييز.

ويعتبر البسطامي النقيض لابن كرام ولما يتميز به من هدوء ؛ إذ كان البسطامي قد تطرف فبالغ، ولم يكن بالرجل ذى القرارات السهلة الهينة وتكشف أحد عباراته عن جوانب من شخصيته : «لقد أحببت الله حتى كرهت نفسي، وقد كرهت العالم أشد الكره حتى أحببت طاعة الله»،وبعزيمه قوية في مخالفة هوى النفس، وبوعي واضح أقدم البسطامي على أن يتطهر من الكدورات لا المادية فقط، بل من كل مايمكن أن يتعلق بالنفس : إذ المخلوق ينبغي أن ينمحي وينعدم أمام الخالق. وذهبت طريقته في التوحيد إلى أن كان لايقبل إلا وجود الواحد الأحد . ويمكن أن نفهم على أن هذا الموقف هو موقف المؤمن الموحد : باعتبار أنه يوجد موجود واحد ؛ إلا أنه بالنسبة للبسطامي، إنما يقصد بهذا الموقف أن يظهر التعالي المطلق للإله الواحد الفرد الصمد، لاالخلط بين الموجود المخلوق مع غير المخلوق وهو يريد أن يثبت من ذلك عن طريق الاخبات انمحاء المخلوق أمام عظمة الخالق : وهذه ثنائية حينما يميل حد فيها إلى الصفر يتجه الآخر إلى مطلق اللامتناهى فيقول «إن الله ينظرفي جميع ضمائر الكائنات بأسرها فيرى أنها خاوية من ذكره إلا ضميري إذ يرى فيه جلاله وعظمته» ولما كان الله قد حل فيه، وكان واعيا بأنه لايوجد إلا من أجله فإن البسطامي جرؤ على أن يقول لأحد مريديه : «لمن الأفضل لك أن تراني مرة على أن ترى الله ألف مرة» ومثل هذه العبارات تفهم من وجهة نظره هو، إذ من ظن أنه رأى ربه ألف مرة لم يكن رأى في الحقيقة إلا صورة الله كما تخيلها عقله. وبالعكس، فإن رؤية البسطامي، وعلى الأقل مرة واحدة، أي كما اضمحل وانعدم في الله، تعني شيئا واحداً، وهو كونك على طريق الهدى إلى رؤية

32

الله بالفعل. فإدراك الله من خلال محو الإنسان أفضل ألف مرة من أن يتخيل أنه رآه من خلال هلاوس الخلق وأوهامهم.

وكان يقول أيضا كلما شعر باضمحلاله وفنائه في الله «أنا ربكم الأعلى! سبحاني، سبحاني، ماأعظم شاني !» ويحكى أن هذه الخواطر والواردات الربانية «مما أباح به وقد جعل نفسه مكان الله حين جعلها على لسانه» نطق بها وهو في حالة وجد. لذلك لما أعيدت على مسامعه، بعد صحوه، من سكرته، أنكرها، واختلط عليه الأمر.

وإن كان البسطامي طرد من وطنه ومن مدينته كثيراً من المرات فليس ذلك راجعا إلى كونه قد أباح بمثل هذه الخواطر والتأوهات التي تشعر بالصلف وعدم الاحترام والحمق بل من أجل ادعائه أنه عرج به إلى السماوات العلى ، وهو معراج شبيه بليلة معراج الرسول. ومشاهدته النورانية كما وصفها لنا تقتضي تأويلا دقيقا بالقول بأنه كلما كانت المشاهدة نورانية كلما كانت العبارة التي تترجمها غامضة ذلك لأن الألفاظ ليست إلا أدوات للعميان في حاجة إلى الاستنارة والإرهاق أو هي تمرين تتهيأبه ؛ فكلما حاول البسطامي أن ينكر تلك الترجمة صعق قائلا : «إن كل ذلك ضرب من الوهم والخداع. » ويبدو أن وجده كان أيضا ذا مسحة محض عقلانية. فالحب وحده هو الذي يحقق الاتصال ولكن هل هناك وجود لمثل هذا الحب مع الله ؟ ! وكيف يمكن أن يصدق هذا الحال بدون هيبة ولاخوف. فنور بداهة الوحدة الإلهية التي أخذت بمجامع البسطامي لم يكن ليهديه إلى هذا النوع من الاتحاد لفقدانه الحب، ولعدم اعتقاده فيه ؛ فهو قد بقي مهتما بذاته ملتفتا إليها وإلى وجوده المخلوق الذي يطلب إعدامه وفناءه؛ كما لم يكن لفنائه قيمة المنحة الإلهية ولا التجلى في الآخر : ذلك أن طريقته في الزهد كانت ردا عنيفا على تساهل الكرامية وإباحتهم أكثر مماهي

وثبة حب فجائية ومن ثم فقد اعتمد على نفسه، وكسبه بتعذيب الذات واعدامها، ولم يعتمد على الله ويتكل عليه ليبني وجوده.

وإذ لم يكن البسطامي من الجرأة بمكان حتى يقدم على مغامرة الحب الالهي، فيجب الانفهم من ذلك أنه لم تكن له أهمية، بل يجب أن نكون عادلين في حقه بما أنه قد أحب البشر وقد كان بحثه وسعيه خاليا من أنانية. فهو قد أراد أن يدعو وأن يصلي من أجل جميع البشر لا من أجل اخواته في الاسلام فقط : إذ قد دعا وصلى من أجل آدم الذي «باع الحضرة الإلهية بأكله تفاحة» كما ابتهل وتضرع من أجل اليهود، وكان يقول : اللهم اغفر لهم. ودعا إلى المعذبين والمقهورين قائلا : اللهم خذني فدية من أجلهم. وهكذا سيظل البسطامي في تاريخ الزهد أحد العمالقة الذي يُحبُّ كثير من المتصوفة أن يقارنوا به أنفسهم، فيتعرفوا أو على الأقل أن يتميزوا عنه.

9 ـ التستري : معنى الحضور الالهي (818-896)

سمى التسترى باسم المكان الذي ولد فيه، وهو تستر (بالاهواز)، مدينة بخوز ستان بإيران ، وقد اشتهرت هذه المدينة بازدهار زراعة قصب السكر في بداية حكم الاسرة العباسية. ولكن تراجعت ابتداء من القرن التاسع الميلادي. ففي هذه المدينة إذن ولد أبو محمد سهل بن عبد الله التستري في وسط مثقف، متشبع بروح الإسلام. وفي سنة 873 نفي إلى البصرة حيث تابع دراسته وبها توفي ولقد كان من أقوياء النساك، الحريصين على الرتبة والمثقفين. وكون مذهبا أخلاقيا فيها أكثر منه نظريا تأمليا. وقد كان لمذهبه أثر بالغ مما أدى إلى أن يكون به مريدون كثيرون انخرطوا في سلكه. وكان يتشبث بالشريعة على طريق أهل السنة والجماعة كما تفهم من القرآن والحديث. غير أنه، خلافا للرأي الشائع ؛ كان يعلم خلود النفس الشخصي بعد الموت. وعلى خلاف علماء الكلام في عصره وبالأخص الترمذي، لم

يكن يلجأ إلى استخدام الجدل ليشرح مذهبه وماكان يهمه هو أن يحيا ذلك المذهب ويعيشه. وكان يرى أن على المؤمن، منذ صغره، أن يعتاد الحياة في حضره الله وفي كنفه.

وهذه الثقة بالحضرة الإلهية تستوجب من الإنسان أن ينتبه ما أمكن وأن يخرج من الغفلة، وأن يتوكل على إرادة الله. فإذا مس الإنسان شيء من حول الله وقوته كان ذلك حافزاً يدفعه إلى أن يقف عند الاوامر والنواهي حسب مجهوده الشخصي وطاقته. وهذا المجهود بفضل تحريك الله له ولطفه به يجعله قادرا على أن يتقدم دائما لينال الكمال ويزداد

وهذا الشعور بالحضور الإلهي، وبذل المجهود والاستغفار والانابة، مما يميز موقفه الديني، وكل ذلك يؤدي في رأيه إلى نوع من المشاركة في صفات الذات وماهية الله. وحين بلوغ المقامات الصوفية من مشاهدات ومكاشفات، ينفصل الوجد عن الصور والعبارات والاحساسات، وعن ذات الفرد، وعن ثناء الربوبية ذاته، ليجمع انتباهه حول الواحد : وهو القيام بفعل العبودية المحض. ولا يستطيع التسترى أن يعرف هذا الفعل ؛ ولكن له عنه تجربة وحدس. وبعد حين من الزمن، وخاصة مع الحلاج الذي كان أحد تلامذته اتضح هذا الحدس في مذهب وممارسة أديا معا إلى دوام الاتصال بالله. وكان الحلاج يخدم سهلا بمدينة تستر حتى نفي سهل إلى البصرة، وتبع الحلاج شيخه إليها (873 ـ 875) ولتشدد التسترى في الزهد والأخلاق حفظ لنا التقليد الصوفي منه تذوقه لبذل المجهود الشخصي، وحسن الانابة، وتفهمه لمعنى الحضور الإلهي، وليقين أولوية التجربة الصوفية على كل معرفة. وإن مشاهدة الله، يوم تقوم الساعة، تثيب جميع المؤمنين ويغفر للشيطان الرجيم ذاته.

10 ـ الجنيد، الوفاء بالميثاق الأول.

هو من إحدى الشخصيات الأكثر شهرة في تاريخ القرون الأولى الإسلامية للتصوف. وكان تلميذاً لأكبر فقهاء ومتكلمي بغداد حتى توفي سنة 911 ميلادية فقد أخذ علمه في بغداد عن أشهر شيوخ المتصوفة وقد غلب عليه الحذر الشديد أكثر مما غلب عليه التزامه بدقة متابعة الزهد وصرامته. والحذر موقف انساني، لما كان للتفكير من مخاطر وللزهد من عواقب، مما يدل على أنه في نهاية حياته، بعد أن أقيمت محاكمات صاخبة ضد المتصوفة، ترك التعليم الروحي ليوقف جل جهده على الفقه. ذلك لان هذا الفرع من المعرفة كان أقل خطراً على حياته. ولكن قبل أن تسوء الأمور وتفسد، كان الشيخ المشار إليه بالبنان مايقرب من ثمانية عشرة سنة. فهو الذي لقن الحلاج أصول المذهب ومع أنه كان يقوم بالتدريس في منزله، ولايرتبط بجماعة يتكلف بتوجيهها، فإنه كان يلتزم لبس ثوب الصوف المعهود عند الصوفية. وباختصار قد كان الجنيد ذا ثقافة واسعة تشمل لا العلوم الإسلامية وحدها، بل كانت ثقافته غنية بالاداب السريانية.

ويدور تفكيره حول مبدأ قرآني هو فكرة الميثاق وهي فكرة مركزية عنده، وإن كانت معقدة شديدة التعقيد. لأنها تذكرنا بفكرة "العهد" 36 المألوف لنا في الكتب المقدسة من الأناجيل والتوراة، وهي فكرة العقد بين الله وبن عباده المخلصين. إلا أن الميثاق هنا قد استقصى فيه البحث من جهة المصير الأبدي والالتزام الشخصي كمقابل للوفاء به.

ويوجد هذا المذهب في تاريخ الصوفية بأكمله، وهو موجود أيضا في بعض السور القرآنية على وجه الإيجاز والرمز الغامض كما في السورتين : (7، 17)، (57، 8). فهذا الميثاق، «وهو عقد أولي» يمثل «لعين المتصوفة» كما قال السيد أنواتي، وكأنه تصريح، وبوح بالحب الذي خصصنا الله به في سابق قضائه بما ذرأ في صلب آدم باسمنا جميعا. ولكي نجد في نفوسنا هذا

القبول، وهذا الاقرار لإرادة الله وجب علينا تزكية الأعمال ببذل وسعة، وإزالة إحساساتنا بإماتتها، والانفصال عن قد راتنا حتى ننتهي **إلى الفناء فيمن نتأمله**. وهذا المقام الأخير، مقام المراد من تصفية أحوالنا وتلوينها هو بالنسبة للجنيد **الرجوع إلى أصلنا**. والدخول إلى الحياة الأولى حيث وَلَدَّ الحب، **عن طريق تبديل صفات العاشق** نوعا **من التداخل والتخلل لأوصاف المحبوب**. وإذن يهدف الدخول في مقام المراد إلى إزالة كل مايعوق هذا الوفاء بالعهد الأول ؛ إذ هو وحده قادر على إجابة محبة الخالق وعلى الوصول إلى هذه المعرفة الذوقية لله الذي هو غاية كل موجود. ويتعين على الشخص المريد أن يعدم ما يميزه ويفصله عن فكرة الأبدية كما تصورها الله يوم أخذ علينا الميثاق وقدر لنا مصائرنا. ومُرٌّ هذا المذهب المطهر الذي يخيم على الفكر الصوفي بأكمله. وكان هذا المذهب يلهم بعض النفوس حتى تميت أجسادها وأن تصفى أخلاقها، وأن تنور عقولها : وأنه «**الفناء متدرج، متسق المنهج**» أن تبلغ تلك الأنفس التوحد مع فكرة الألوهية الأولى . ونستطيع أن نخمن ماذا عسى يكون لمثل هذا التعليم، ومايحدثه في نفسية شاب من عشرين سنة مثل الحلاج المتحمس الذي تغلغل الإيمان في قلبه فاشتعل حبا وقد كان الجنيد يقول : «إن الحي من كانت حياته تتأسس على حياة خالقه، وليس حيا من بنى حياته على جوهر مادي الصورة ؛ إذا كانت حقيقة الحياة هي موته، مادام الموت هو الترقي إلى درجة الحياة الأولى (من ترجمة ماسينيون) وهذا التأويل للقرآن يحض الإنسان على ألا يبحث على تحقيق ذاته إلا بتوحيده مع فكرة الألوهية التي تقتضي اجتياز الموت الجسدي انتظاراً للبعث.

37

ونجد عند جميع الصوفية مذهبا لهم اقتضاء الفناء. فالطريق الصوفي كما اختطه الجنيد ينطلق من الرضا عن الله بكل ماقضى وقدر إلى فناء الذات، ومن استهلاك المخلوق كلية في الله إلى مقام التلوين، فالمحق في سرمدية الألوهية.

وأبو بكر الشبلي (861 ـ 945)، أحد تلامذة الجنيد صرح بأن فناءه في الله أعتقه :

إن وقتـــي سرمـــدي
إذا افنيتنـــي فيـــــك
أصبحت حــراً عتيقاً.

11) الحلاج الشهيد المصلوب (858ـ 922)

وكما كان الحلاج من أكثر الشخصيات سمواً في تاريخ الإنسانية كان أيضا أكثرها مثاراً للجدال والنقاش : هل هو صوفي، أو زنديق أوثوري؟ والشهادة البينة هي إيمانه واتحاده بالله، مما أدى به إلى التنكيل والتعذيب وعلاوة على ذلك ألم يكن يسمى بمسيح الاسلام وكغيره من كثير من المتصوفة، فإن سيرة حياته، ككلامه عبرة واعتبار.

واَسمه الكامل أبو المغيث الحسن بن منصور المشهور بالحلاج، ولد في إيران حوالي سنة 858 من أسرة عربية عريقة استقرت في فارس أيام الفتوحات الإسلامية ثم جاء مع أسرته إلى العراق، وله من العمر ستة عشر سنة وأخذ التصوف في مدرسة التسترى (818ـ 896) بالبصرة وبعد سنتين رجع إلى بغداد، العاصمة الهائجة، بؤرة الصراعات السياسية والدينية وبالخصوص بين أهل السنة، (من أصحاب الحديث وأتباع صحابة النبي) وبين الشيعة (أنصار علي ، صهر النبي وعترته) وكان يفضل أن يدعو ويتأمل في المقبرة. ولقد أخذ من شيوخ عدة، وأجازه الجنيد وعمره عشرون سنة ويظن أنه لازم الجنيد ثمانية عشر سنة ؛ ومن الراجح أنه حج مع امرأته، وابنه الأول سنة 895، وكان في حجه هذا إلى مكة قد بالغ في النسك، وتشدد فيه وبعد سنة رجع إلى بغداد، ولازم الجنيد ثم اختلفا حينما تجادلا حول مسألة اللطف ومسألة الإحسان وكان الحلاج يرى فيهما عونا لاغنى

عنه. فاتهم الشيخ التلميذ بأنه كثير الظنون دعي ممخرق. فافترقا ورجع الحلاج إلى التسترى حيث عكف على الدراسة والعبادة والتأمل واعتزل سنين كثيرة ثم قطع علاقته مع الصوفية، بأولئك الذين لايريدون أن يفهموه، وهم إلى ذلك ينتقدون تفكيره وعمله. وحينئذ جهر بدعوته في الناس، فنجح نجاحا منقطع النظير وكانت دعوته المباشرة لاتزال تتعاظم نامية، غير أنه مالبث أن ترك بغداد وسافر إلى إيران. فأصبح فيها مبشرا قائما بالدعوة منتقلا من الشمال إلى الجنوب زهاء خمس سنوات.

وكانت بصيرته الناقدة ومعرفته بمستمعيه قد جلبت له لقب «حلاج الضمائر» وبهذا الإسم عرفته الأجيال المقبلة.

على أن الحلاج اتهم بالتآمر مع الحركات المنشقة، والتي كانت تعمل على قلب نظام الدولة، وهي حركات ثورية مبتدعة، عقلانية كالحال مع القرامطة وكان دائما يدافع عن نفسه عن أن تلصق به مثل هذه الاتهامات. والذي كان يبتغيه ويطلبه تحت متشابه أقاويله الشفوية الدالة على التحرر إنما هو محبة الحق التي توصله إلى درجة المصافاة، وهي درجة الوجد المذيب للأوصاف. والطريق الذي رسمه إلى مستمعيه بجميع الممارسات المتعارفة كلها، من التوبة، والإنابة والعبادة وكل ذلك مع سورة للقلب صادقة،وعن الابتعاد عن عالم الوهم والضلال مما يستخلص منه التنزيه. ولقد وصف العالم الآخروي من جهة نظر تتمسك بفكرة الانتظار« لذلك النور المتلألئ» الذي وعد الله به من يستجيبون لحبه، ولم يكن يمارس مواهبه كممخرق دجال إلا لكي يقوى دعوته. وهكذا استمر في التدريس والتعليم والكتابة، ولم يحد أبداً عن شدته وصرامته كما أنه لم يخب إحساسه بحلول الله فيه وهو حضور كاد يستهلك وجوده كما يظهر في شعره.

39

ياقدوس، إني احتضن بكل كياني حبك
وكم كان تجليك يظهر لي
على أنه لايوجد في الجبة منى إلاأنت
ياأيه الذي أسكرني بحبه
لاتردني إلي ذاتي.
بعدما سلبتني ذاتي

وقضى سنوات 902 ـ 903 في بغداد مع امرأته وابنين له ثم جعل أصحابه وتلامذته الذين كانوا قد تحلقوا حوله بكثرة، ينفضون عنه خفية، وقد أحزنتهم الإشاعات وأخافتهم التهديدات التي جعلت تتضح لهم. ثم حج مرة ثانية إلى بيت الله الحرام. وما إن استقر بعد رجوعه من الحج حتى ذهب إلى إيران يدعو إلى معتقده وكذلك اتجه إلى تركستان وكشميرو إلى الجنوب الغربي من الصين. وبمقدار ماكانت شهرته تتسع بمقدار ماكانت الشبهات تحوم حوله. وشعر بالحاجة إلى أن يحج مرة ثالثة. فهل كان ذلك من أجل أن يقوى الدعوة إلى رسالته، ولكي يتحقق من تلك الدعوة في الأمكنة التي ابتدأ فيها الرسول رسالته ؟ لقد قضى في الحج سنتين كاملتين في الصلاة والتأمل والزهد. وكان لتصرفه هذا أثر بالغ على كل من شهدوه. وكان يوجه إلى الحجاج المجتمعين في الحج الموعظة في صورة الابتهال والصلاة، فيثبت إيمانهم الحنيف بالله تعالى كما كانت رغبته في الاتصال الصوفي تلتهب فيقول :

أيها الملك العظيم، أعلم أنك متعال فوق كل التصورات.
وأنك ياإلهي تعلم عجزي 40
عن أن أقدم لك الحمد والشكر الذي تستحق
فأقبل إلي إذن لتحمد نفسك
إن هذا هو الفوز العظيم
وليس هناك من طريق آخر.

ثم إنه عاد إلى بغداد، وقد حوله عجز وصف تجربته عن الوجد فجعل يتحدث وكأنه الحق ذاته باعتبار أن كل واحد منهما امتزج في الآخر، فتحير في سلوكه كل من كان حوله واختلط عليهم أمره. وحينئذ تكاثرت الشكاوى وجاءته من كل ناحية فتحاماه الناس وعابوه : عاب عليه الساسة تصرفه، وأنه طالب للفتنة بذلك التصرف، وأخذ عليه الفقهاء أنه خلط الإنساني بالإلهي، واعتبره المتصوفة خارقا «للسر المكتوم» بإفشائه أسرار الكشوفات والوجد بدون تمييز. وجعلت السلطات تتهم من بقي معه مخلصا من تلامذته، وتسجن بعضهم حتى أنها قد أقدمت على اعدام بعضهم. وانتهى الأمر إلى إدانته ومحاكمته سنة 910 ميلادية فتضاربت الأراء حوله فتحزب له البعض، ولفق له متهموه أصناف الأباطيل من الشهادات، ثم سجن ففر من السجن، وظل ثلاث سنوات مختفيا هائما على وجهه حتى اكتشف أمره وجئ به إلى بغداد سنة 913، فغلقت عليه أبواب السجن حتى كانت وفاته سنة 922م، وكان موته كما حكاه ابنه الأصغر أكثر إثارة قلما شاهد مثل موته تاريخ الإنسانية، وهي موتة شبيهة بسبب ما أثارت من انفعالات، باستشهاد سقراط، وصلب المسيح : ذلك أنه اقتيد إلى الساحة العمومية عند باب الطاق، فقطع منه جلادوه اليدين والرجلين، وضربوه خمس مائة سوط، ثم صلبوه، وسمعه شهود عيان ينشد:

إلهي هاأنذا سأدخل
مقام أشواقي
وأتأمل فيك عجائب الأسرار

وفي صبيحة اليوم التالي أنزل من على الجذع الذي صلب عليه، وكان لايزال حيا، فصرخ بكل قواه « **أنا الحق أنا في وجدي واحد مع ذاتي**». 41
وعند هذه الكلمات جزَّ رأسه ودرج جسمه ولف في حصير، ورش على

الحصير النفط ثم أحرق، فلما صار جسمه رماداً ذر رماده من أعلى هضبة في مهب الريح، ثم نصب رأسه مشدود على رأس رمح فوق جسر دجلة ببغداد طوال يومين كاملين.

وهكذا ظهر وجه جديد للحق، فصب عليه من ألوان العذاب، وقلب جديد أذابه العشق اللامتناهى، حتى أن أكبر شعراء الإنسانية من الزهاد المتصوفة، وهو جلال الدين الرومي، قال عنه بعد ثلاثة قرون : «كل مرة نطق فيها قاض بحكم جائر الاومات حلاج على المشنقة»

وعلى هذا النحو، في منتصف القرن الثالث الهجري، أصبحت المكونات الأساسية للمذهب الصوفي واضحة، وعلى درجات مختلفة، في سيرة حياة صلحاء الإسلام وأوليائهم، وبارزة في مجموع المذهب الصوفي، ومتجلية في منازل السائرين إلى الوجد وفي تراجم مناقب المشهورين وآدابهم. وقد عرف التصوف بعد هذه المرحلة ألوانا من قسوة التعذيب، كما عرف فترة خمود، وفتور ؛ غير أن قوة التصوف التي لايمكن مقاومتها لم تنتكس بالرغم من جميع العراقل. ثم خرج التصوف من الظل والاستتار في القرنين، الثاني والثالث عشر الميلاديين، وله من الرونق والبهاء حتى أنه يمكننا أن نصف هذه المرحلة «بالعصر الذهبي» فقد تأسست فيه الأنساق المذهبية الكبرى واتسع مداها بسبب ما أضيف إليها من ألوان جديدة من المحيط الثقافي، فشملت الإنسان والعالم والله. وكل ذلك في تصور جامع، ورؤية محيطة فاتجهت هذه الأنساق نحو الإشراق والتجربة الباطنية وقد طغى عليها الانموذج البطولي للحلاج، وعباراته المدهشة الفائقة الروعة : ويمكن أن نعتبر صوفي بغداد المصلوب إما أنه كان قد توج هذه المرحلة الأولى وتربع على قمتها، وإما أنه سيضيء كل مستقبل النزعة الصوفية.

الفصل الثالث

تأملات : حول العصر الذهبي
(في القرنين الثاني والثالث عشر الميلاديين)

42 لو أردنا أن نكتب تاريخا كاملا للنزعة الصوفية لاحتجنا في ذلك إلى أن نراجع كل تاريخ الأدب العربي والفارسي، والتركي ؛ ومع ذلك يجب الانسى تقاليد افريقيا وآثارها. ولانستطيع في هذا المقام إلا أن نرسم صوراً تخطيطية لبعض الشخصيات التي لها ميزة وشهرة ؛ إذ كانت صراعاتها الداخلية مما تحدثه علاقات الفلسفة بالتصوف وتصطدم به مع السلطات المدنية والدينية ـ تتأرجح بين المواجهة والتسامح. وربما لم يكن هؤلاء المشايخ الكبار كلهم أبطالا وحكماء وأولياء. غير أن كل واحد في مرتبة نظامه، وطائفته يعتبر قمة وقطبا.ولشد مانأسف على كوننا اضطرنا أن نترك كثيراً منهم في الظل. وقد كانوا جد مختلفين، وجد متشابهين وكلهم يعرفون كيف يحبون وكيف يغنون الحب الإلهي.

1 ـ اصطدام الثقافات وتآزرها.

ولاشك أن أول مجابهة منظمة للصوفية مع الفكر الاغريقي ترجع إلى الفارابي (872 ـ 980). وبسبب أنه كان يعرف العربية والفارسية والتركية ـ وقيل إنه كان يعرف ستين لغة ـ فقد استطاع أن يطلع على العلوم، ومن ضمنها الموسيقى والمؤلفات المترجمة إلى العربية كارسطو وأفلاطون وبرقليس ؛ وكانت هذه المؤلفات تدرج كلها تحت اسم الفلسفة (الحكمة)

ومعلوم أن الفارابي كان يعيش حياة الزهد والتصوف في ورع وجدية، وانقطاع عن العالم، مشاركا للطوائف الدينية وفي انسجام معها وقد ارتفع به اخلاصه إلى الوجد الصوفي إلا أن معرفته باللغة الفلسفية وبمصطلحها دفعته إلى أن يميز الاتصال الباطني مع الله عن فكره الاتحاد به. ويشبه أن يكون الاتحاد مزج (المخلوق بغير المخلوق) والحادث بغير الحادث الذي هو الله القديم. وهكذا تلافى الفارابي القول بالتجليات الربانية مما قال به البسطامي والحلاج : (أنا الحق)، وهي تجليات كانت من إحدى الاسباب التي اتهم بسببها المتصوفة. ولاشك أيضا، من أن الفارابي استعار من أرسطو عن طريق الاسكندر الافروديسي نظريته عن العقل الفعال الذي ذاته واحدة ومتماثلة للنور الإلهي الأبدي ويجعل الفارابي «منزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر ؛ فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة» والعقل الفعال حسب صياغة الفارابي المشهور هو «واهب الصور». كذلك فإن الفارابي أخذ عن أفلاطون فكرة المدينة الفاضلة. ولم يضع هذه الفكرة أبداً تحت توجيه العقل، بل تحت الخضوع لله عن طريق الحب ويمثل الله على الأرض الإمام والمشرع والنبي. ولقد تصور المدينة الفاضلة على مقياس الإنسانية وعلى جميع الناس بدون استثناء . إذ كلهم يكونون أمة واحدة بحيث تحترم الفوارق احتراما متبادلا. وإنما تنزع هذه الفوارق نزوعا إلى غاية واحدة حسب طريقها الخاص. ولم يكن أهل السنة ينظرون إلى الفارابي بعين الرضا، ولامقدرين هذا الحلم الجميل أبداً ولذلك اضطر أن يغادر بغداد قاصداً مصر، ثم اتجه إلى دمشق حيث مات وله من العمر ثمانية وسبعون سنة. وإذا كان الفارابي أول متصوف نظر في الفلسفة، لالغرض أن يجد تعليلا للإيمان الاسلامي، والشريعة ازاء العقل، كما كان يفعل علماء الكلام بل لغرض تنوير العقل فيما يخص العملية الصوفية للتقديس الشخصي والجماعي. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الفارابي يكون قد سجل تحولا حاسما في تاريخ التصوف الإسلامي.

43

وقد تابع ابن سينا (980 - 1038) هذا النمط من البحث. فعلاوة على مؤلفات الفارابي التي كان ابن سينا يحفظ بعضها عن ظهر قلب، فقد درس جميع علوم عصره من هندسة وفيزياء، وطب وشريعة وفلسفة. وقد أذكى فيه هذه الرغبة أولئك الزوار من العلماء ممن كان أبو ابن سينا يستقبلهم في بيته. وقد كان أبوه، على ماحكي الابن عنه: «قد اشتغل بالتصوف، وتولى العمل بقرية يقال لها خرميش من ضياع بخاري.» وعندما كان ابن سينا يصادف مسألة عقلية عويصة كان يلجأ في طلب الحل لها إلى أن يتضرع إلى الله بالدعاء والصلاة في المسجد. وقد كانت معارفه وعلومه تسمح له بأن يعالج المرضى كما سمحت له بأن يحرر أكبر موسوعة علمية وأولها ولم يجاوز عمره عشرين سنة. وعندما توفي والده، التحق بخدمة الشاه كمستشار في الفقه والقانون ثم تقلد وظائف أخرى لأمراء آخرين، وكان ملازما للترحال والتنقل طوال عشرات من السنين، وكان كارها للتعصب الديني، وعدم التسامح مما كان واقعا من الخلافات في الرأي في العالم الإسلامي آنذاك: فكل فريق يعارض الآخر. وفي حملة عسكرية إلى إقليم همدان مات ابن سينا، من تناوله عقاقير قوية (الافيون) اتخذها ليعالج بها الاسهال (ولاجل السحج، ولبقية القولنج).

44

وبالرغم من هذه الحياة المضطربة، فإن ابن سينا قد استطاع أن يؤلف كثيراً من الكتب (بالعربية والفارسية) وبلغ عدد ما ألف 131 كتابا مما صحت نسبته إليه؛ غير أن معظمها مفقود، ولايعرف إلا من خلال العناوين وتدل هذه المصنفات على ميل ابن سينا وتطور فكره إلى التصوف. وأصبح «أمير الأطباء» و«أكبر فلاسفة القرون الوسطى في المشرق» وكان يحاول أن يوفق بين الإيمان والعقل، وإن نوع الحياة التي عاشها بما فيها من تأمل وتحمس وورع لتشهد له على إمكانية الجمع بين العقل والإيمان. غير أن كونك تعرض العقيدة الإسلامية وقواعدها على أنها أمر معقول يجعلك

نازعاً عنها صفة الوحي ورادا له : وبذلك تتحمل مسؤولية من رد الوحي

45 وطعن فيه، فتستحق التهمة بالبدعة والتزندق. فإن لم يظهر عليه أن التحق برباط من رباطات الصوفية ولا أنشأه ؛ فإن تصرفه يشبه أن يكون من تصرف المتصوفة ومن سلوكهم ؛ إذ كثير من عظماء المتصوفة كالسهروردى وابن عربي ، لايأنف من الرجوع إلى كتبه، ولايتورع في ذلك. ويشبه تحليله للتجربة الصوفية تحليل التأمل العقلي، كما هو الحال عند أفلوطين إلا في بعض «حكاياته الصوفية» كمقالته« في الشبكة والطير» حيث يتناول فيها موضوع « السفرنحو الشرق الصوفي» ومصطلح الشرق هنا لايقصد به المعنى الجغرافي، بل هو مركز النور الروحي، وهو الحق ذاته الذي يتجه نحوه القاصد الصوفي ليعرف الاشراق عن طريق التنسك والزهد، والدراسة والدعاء والتأمل. وتذكرنا الملحمة الصوفية في البحث عن النور بملحمة «بارسيڤال parsifal) في بحثه عن «سانت جرمان. - Saint Graal). واللغة الرمزية ذاتها تجعل من الغرب محل الظلمات، والقهر والفساد، والغروب والموت. وحتى إذا لم يكن ابن سينا قد عاش تجربة الفناء الصوفي في الله، تلك التجربة العزيزة على المتصوفه، فإنه كان يعرف مشاهداتهم، وهو يعتبر معهم أن : [كل من أدرك هذا الجمال، وهو النور الإلهي] يثبت عليه تأمله على الدوام، فلم يزغ عنه بصره لحظة عين أبداً (ترجمة هنري كوربان). وإن هذا لهو السفر القاصد من الغرب إلى الشرق، والهجرة إليه. وفي حكاياته الصوفية تمثل لغته الرمزية المغامرة الإنسانية وكأنها عبارة عن مسرحية مأساوية عظيمة، تحاول النفس والعالم والإله أن يتجلوا فيها جميعا بعضهم لبعض في رؤية مشتركة إشراقية .

أما أبو حامد الغزالي (1058 ـ 1111) ، فهو يعطي للحياة الصوفيية توجيها أكثر أخلاقية وزهداً منه تأمليا وغنوصيا. وهكذا يزيل عن التصوف شبهة البدعة والخروج عن السنة فالغزالي قد ولد في شمال إيران قرب طوس،

ومات في مسقط رأسه، وعمره لايتجاوز ثلاثة وخمسين سنة، بعد أن أحاط به مريدون متحمسون له فنال إعجاب الجميع. وقد كانت هذه الفترة مليئة بالاضطرابات في جميع أقطار العالم الإسلامي وبالأخص في منطقته : إذ ساد الرعب والخوف وظهر ذلك على يد فرق قوية من طوائف الحشاشين والزيديين العابدين للشيطان. وكان بيت المقدس قد وقع في أيدي الصليبيين سنة 1099 . وحينئذ لانعجب أن وجدنا جل نقده موجها نحو المسيحيين كما هو موجه للمسلمين لخيانتهم الشريعة ؛ وقد درس الغزالي الفقه والفلسفة واللاهوت (علم الكلام) كما درس في نفس الوقت التصوف وقد أخذه عن قريب له مشهور من عمومته ؛ ولما بلغ ثمانية وعشرين سنة حصل على وظيف بازاء مؤسس جامعة بغداد حيث عين أستاذا في الأربعين من عمره. ولما كان الغزالي متقدما في العلم والمعرفة، مقتدراً على النقد، وذا شخصية قلقة، فإنه تعرض منذ أن صار له عشرون سنة لأزمة عقلية حادة. ولم تكن حجج علماء الكلام من ذوي السلطة الحاكمة لترضي عقله، فشك فيها كما شك في الإحساس والعقل. وحول الخمسين من عمره اعترف في سيرة حياته الذاتية «ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لاخوض الجبان الجذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة، واتقحم كل ورطة، واتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل . . . » ومالبث الغزالي أن انكشف له نور نسبه إلى الله فأخرجه من حيرته وشكه الذي كان قد دفع به إلى غاية الاحباط : «ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو أكثر المعارف» ولم ينفك الغزالي بعد ذلك يذكر بحماس تلك «النفحات من النور وذلك الجمال الأسمى» ثم تجلت له الموجودات ابتداء من العقل الأول الذي استفاد نوره من الواحد الأحد كما يصدر

46

الضوء من الشمس ولم يتردد الغزالي في أن يلجأ إلى الرمزية على معنى امكانية وجود نوع من التطابق بين العالم المحسوس والعالم المعقول تطابق الانسجام الموسيقى (أنواتى . .)

ولما تقوى بهذا النور الباطني الذي أضاء له إيمانه وعقله أخضع السالكين إلى الحق فانتقدهم انتقاداً عنيفا وصنفهم أربع طبقات : علماء الكلام، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية.

47

فأما علماء الكلام، فإنهم لما حصروا أنفسهم في التقليد والتزموا بالظاهر من الشرع، ضيقوا على النفوس بدل أن يجعلوها تتقدم، وترقي. أما الفلاسفة فقد رفعوا تخميناتهم الذاتية إلى أنساق متناقضة. وأما الباطنية فإنهم استبدلوا سلطة الشريعة الدينية بسلطة الإمام الغائب أو بسلطة أخرى سرية، وكلاهما يمثلان الوحي المنزل من الله. فالباطنية أنزلت الرموز منزلة غريبة، وذلك أنها عمدت إلى المجازات، فأولتها حسب هواها، مما أدى إلى ضروب من اللبس والاختلاط ومع الباطنية طرح المشكل الأساسي، وهو مشكل التأويل ووجد هذا المشكل الحل والإجابة في التصوف. فعن طريق التجربة الباطنية، وعن تبديل أوصاف النفس يمكن للقلب أن يصل إلى الحقيقة بل قد يمكن أن يصير هو ذاته عين الحقيقة.

وإذا كان الغزالي ذا تفكير نقدي، متقيظ على الدوام، فإنه حذر من مغبات المروق العقلي والنزق الأخلاقي : وهاتان خصلتان قد ينتحلها المشبوهون من الزهاد وحتى بعض الضالين من المتصوفة. وهكذا فضح الغزالي المتزندقة والمنحرفين، والممخرقين، والمتكالبين على الحياة من المدعين للتصوف المستعدين لأن يقدموا على ارتكاب أشنع الكبائر. غير أن شكية الغزالي لم تنكشف عن قناعة عقلية، ولكن عن ذلك النور الذي يفاجئ في اشراقه، وعن طريق التأويل الصوفي للتجربة الذوقية. وهكذا ترك الغزالي التدريس ببغداد، وانخرط في مدرسة عظماء الشيوخ الروحانيين في سوريا،

ومصر، والجزيرة العربية حيث قضى حجه. وفي وصاياه إلى متصوفي وقته، ذكر، علاوة على الإيمان بالله اليقيني الخالص، النسك، والزهد، وحسن التمييز، والتأمل والصلاة. ولابد أن يعطي الإنسان من نفسه المثل بالعمل في التحلي بالأخلاق. ولقد كان يظهر تحفظه فيما يخص المواجيد والظواهر، واللوامع. أما ماتعرض له هو من الهجوم والتخرصات المستنبطة بالظنون، فإنه قد أظهر إزاء كل ذلك قلة المبالاة ولم يرد على شيء منها وهو الجدلي البارع، إذ كان قد نذر نفسه إلى تطهير النفس وإماتتها. غير أن الحاح السلطان عليه رغبة منه في أن يحارب ضلالات عصره جعل الغزالي يقبل التدريس بنسابور وهنا ختم تحرير كتابه «إحياء علوم الدين». وهو أضخم مجموع لاهوتي من أربعة آلاف صفحة من القطع الكبير، مما يجعله مقارنا وشبيها لما قام به من بعد القديس توماس الاكويني. وتعليم الغزالي يعتمد على مثل هذا النداء للشبيبة في كتابه « أيها الولد» حتى يسلك طريق الكمال : «إنني أضمن لك أيها الولد، إن أنت سلكت طريق الصوفية أن ترى عجائب في كل مكان . . . . . فإن استطعت أن تهب حياتك، فالحق . . والا كان التصوف بالنسبة إليك ليس إلا أباطيل . . . . » وبدنو أجله كتب «ميزان العمل، ويحمل عنوان هذا الكتاب آثار تفكيره النقدي وهو كتاب أصبح الناس ينظرون إليه على أنه المختصر في أخلاق المسلم» وفيه ميز الطريق الصوفي «بما أعطى لمحاربة الباطن من قيمة . . . بالاخلاص بالفكر إلى الله، وحينئذ تعم الرحمة من حصر نفسه على هذا العلم، وينكشف له سر الملكوت، فمن تعاطاه وأخلص لله، أخلص الله له . . . » وحتى إذا لم يعرف هو ذاته فضل الوجد، في سورة الحب، فقد زينه وبرر وجوده في أعين أهل السنة والجماعة، وحصل التصوف مع الغزالي على حق الوجود في العرف الإسلامي وتقاليده. وبذلك شرف الغزالي باعتباره «علم الهدي مذهبا وتعظيما وإجلالا.» وهو الذي حاول أن يرقي بروح الشريعة . . . .»

2 ـ السهروردي أو السفر نحو الاشراق (1155 ـ 1191)

وكثير من مشهوري المتصوفة يحملون هذا الإسم. وإنما نحن نريد أن

49 نذكر الحياة المأساوية لشهاب الدين يحيى السهروردي وعمله. فهو قد ولد قرب سهرورد، في منطقة الجبل بين قزوين وجبال إيران الشمالية الغربية. وهذه المنطقة خربها المغول في غزواتهم فيما بعد ؛ وفي مراغة، وهي محلة صغيرة جبلية بافغانستان تقع قليلا إلى شمال مسقط رأسه، بدأ صغيراً حياته العلمية من قراءة القرآن والحديث وأصول الحكمة أو الفلسفة السكولائية الإسلامية ثم أضاف إليها المذاهب الزرادا شتية. ومن مراغة نزل إلى أصفهان حيث استأنس بتعليم ابن سينا، وترجم له رسالة الطير من العربية إلى الفارسية. وهنا أيضا كتب مطولاته الأولى "بستان القلوب" وإذا كانت الكتب في هذا الزمان بطيئة الحركة، قليلة الدوران والرواج بين الناس، فإنه قد سافر طلبا للعلم من أفواه مشاهير الرجال، والاتصال الشخصي بهم، والملاحظة المباشرة للحياة وعن طريق التأمل والزهد والتروي كانت رغبته الداخلية في المعرفة تزداد، ونهمه إليها لايشبع وقد كان يعتبر هرميس الترسمجيستي «الجد الأول للحكمة . . . . . وهو البطل الأنموذجي للوجد الصوفي ..» فحاول أن يقرب بينه وبين زراد شت وأفلاطون. وعلى أرضية اسلامية ذات التقليد التوحيدي راح يؤول «المعاني الأفلاطونية في عبارات نورانية ملائكية زراد شتيه» (هنري كوربان). وقد كان يتصور التجربة الصوفية وكأنها صراع بين النور والظلمة وهما اتجاهان متعارضان يمزقان قلب الإنسان. وهكذا رجعت الصوفية إلى ذلك الطريق السري الغريب الذي عرفه قدماء الفرس باتجاههم نحو النور. وفي لغة السهروردي فإن النور يرمز إلى الشرق، والظلام إلى الغرب : غير أن هذه التعارض لايعني بالنسبة إلى المتصوف ثنائية المانوية الموجودة بين الخير والشر؛ كما أنه لايؤدي أيضا إلى نزعة توحيدية من شأنها أن تصبح فيها الموجودات ممتزجة في نور أبدي.

ولم يزل السهروردي مجاهداً بعقيدته الإسلامية على أنها التعالى المطلق للنور الإلهي : «فمن استحم في منبع النور لم يتسخ أبداً. ومن انكشفت عين الحقيقة لخياله، وتجلى له معناها، فذلك الواصل إلى الاشراق: مصدر النور» فلم يكن يخشى حراس السر ولاقوانينهم ، ولم يتورع عن أن يكشف عن تفكيره. لذلك اتهم بأنه حرف الرسالة النبوية. فهو كاد يرى بأن الرسول محمداً، إن كان ختم دور النبوة، فإن دور الولاية لايزال مفتوحا. ولايطلب الولي شيئا من السلطة الزمنية، ومن ثم يجب على السلطات ألاتخشى أمره وتنزعج له غير أن ما تخشاه السلطات هو أن يتسع نطاق الشريعة : وذلك أن الشريعة تكشف بمعرفة الله ومحبته بواطن الإنسان فتتبدل صفاته. أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحده أنماط التفكير والعقل موضع سؤال لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم بدل أن يصرفوها إلى الله وحتى لو التزم الولي الصمت فإن حياته وسلوكه كافيان لإنكار الكبائر والصغائر من المعاصي، وذم الأخطاء والزلات. وقد نفعته صحبة ابن صلاح الدين من المتابعات ومن أن تناله الشرطة زمنا. غير أن صلاح الدين وقد كان مهتما بالمحافظة على وحدة الإسلام والمسلمين في صراعه مع الصليبيين وحروبهم، اعتقد أن وحدة الاسلام تهددها وتفسدها تعاليم السهروردي. فجاء الأمر من صلاح الدين : «إن هذا الشهاب السهروردي لابد من قتله ولاسبيل أنه يطلق ولايبقى بوجهه من الوجوه» غير أن الملك تماطل لينقذ صاحبه ثم سجن في قلعة حلب حيث قتل في ظروف غامضة؛ هل قطع رأسه أم خنق : «أم اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب حتى يلقى الله . . »

أما التاريخ فإنه أصبح يعرفه على أنه « الشيخ المقتول.» وأما أصحاب الفلسفة فيعتبرون أنه : «شيخ الحكمة المشرقية.»، ويرى المتصوفة على أنه : «الشيخ الشهيد.» وهو وإن مات عن ستة وثلاثين سنة فقد ترك لنا كتبا كثيره لاتزال تلهم طائفة الاشراقين. ونحن نستطيع أن نقول : إن عمله نشأ

عن ضرب من الوجد مادام هذا العمل يلتمع ذكاء ويشرق محبة. ومارسمه من طريق فإنه كان ثمرة تجربة معاشة. فقد قال : «إن هذا الكتاب إنما روح القدس هو الذي نفث به في صدري وأوحاه إلي مرة واحدة في يوم مشرق بهاء وسناء وإن كنت لم أتمكن من كتابته إلا طوال شهور. »

(عن هنري كوربان) وتكمن أصالة السهروردي في كونه استطاع أن يدخل في الإسلام السني الحكمة المشرقية الفارسية القديمة بدون أن يحرفها.

3 ـ العطار، الصيدلي المأخوذ بالتصوف (1140 ـ 1230)

تعتبر مؤلفات محمد فريد الدين العطار أكثر شهرة، إذ لم يحظ إنتاج غيره من المفكرين والشعراء الصوفيين بمثل ماخطى إنتاجه من العناية والترجمة. إلا أن ترجمة هذ الشخصية تظل ملفوفة « بفيض روحاني» فهو 51 قد ولد بناحية من نيسابرو، في مدينة ذات أهمية بالغة كثيرة الازدهار من أعمال خراسان شمال شرق إيران. ولفظ العطار لقب لمحمد فريد الدين، فهو يعني «من يتاجر في الروائح » وكان يقرأ منذ صغره، تاريخ تراجم الأولياء ومناقبهم، مما دفعه، في كبره، إلى أن يكتب هو أيضا كتابه «تذكرة الأولياء» ومع أن حرفته كانت تشغله كثيراً ـ كتب يقول : كان ينتظرني، كل يوم، من خمس مائة شخص من الزبائن ـ فإنه وجد الكافي من الوقت ليطالع ويتأمل ويكتب ويسافر. وتشهد كتبه على أنه كان محيطا بالكتاب والسنة، وتاريخ الإسلام : أبطاله وأوليائه. كما أنه ملم بسائر الديانات الأخرى. وكان مشاركا في الفلسفة وعلوم عصره، كالطب وعلم الفلك. غير أنه لم يكن متحريا للدقة ولامستخذما للتفكير النقدى، فهو كان يجمع الخرافات، والأحداث التاريخية في حكاياته، ويحشو بين كل ذلك أشعاره ؛ فهل كان هذا راجعا إلى كثرة أسفاره، ولاتساع ثقافته، وحرارة تأملاته حتى أنه أدان بكل شدة أية طائفية وأي نزعة عصبية. وهو ولاشك قد عرف عن مساوئها

الكثيرة، من تاريخ أولياء التصوف، ومن ملاحظاته لعوائد عصره. غير أنه قد تجاوز ما تعارف عليه الناس من حد التسامح، وذهب في ذلك بعيداً حتى أنه كان يعتقد في صيرورة ميالة إلى الوحدة وقال : «إني أعلم علم اليقين أن فرق الإسلام وإن بلغت اثنين وسبعين فرقة لن تكون غداً أمام الحق إلا واحدة فلماذا أقول إن هذه الفرقة ضالة فاسقة، وإن تلك على الصراط المستقيم. لأنك إن تأملت بعين عقلك وجدتها كلها تبحث عن الوجود الاسمى فاللهم يارب لاتجعل قلوبنا منشغلة بغيرك وباعد بينها وبين التعصب» 52

وإنتاج العطار خصب، ويحتوي على ما يقرب من سبعين عنوانا : من شعر تعليمي وحكايات وفي الحقيقة يمكن أن نتأكد أن اثنا عشر كتابا من كتبه صحيحة النسبة إليه. وهذه وحدها بلغ عدد أبياتها من الشعر خمسين ألفا، بالإضافة إلى كتابه في النثر وهو تذكرة الأولياء الذي يذكر فيه أقاويل المتصوفة وكراماتهم وتجارب إثنين وسبعين ولياً من أولياء الله كما هو مشهور أيضا كتابه «منطق الطير». وكل طير هو رمز لضرب من النفوس، وللطبقة إنسانية، وترمز الطيور في شعره إلى تنوع المتصوفة واختلافهم. إلا أنها تجتمع كلها في كونها تشارك في البحث عن الحقيقة العليا التي هي الحب المطلق وهذا التركيب : الحقيقة ـ الحب يرمز إليه بلفظ Simargh سيمورق، وهو طائر صوفي، خرافي مقره في جبل قاف، وهو معادل لمثل اسم الأولمب Olympe و Meru ميرو. والجنة، ويطلق على هذا الطائر ألوانا من النعوت : فهو الرسول المخلص والشيخ الصوفي، وتجلى الربوبية، ولكنه أيضا الأنا الخفي والاله المحايث الذي ينكشف عن طريق البحث. وأن الذهاب إلى البحث عن طائر سيمورق، إن سلكنا سبيل الرشاد، توصلنا أخيرا إلى أن نكتشف أنفسنا والآله الذي يستقر في أعماق الوجود : « فإن أفنيتم أنفسكم من أجلي، فرحين، ممجدين ؛ وجدتم أنفسكم في ذاتي »

وليس صحيحا أن نرى في هذه الأشعار مذهب وحدة الوجود. وكل مافي
53 الأمر أنه يمكن أن نسمى هذه النزعة، إن صح التعبير، وحدة التشبيه أي ظاهراً من وحدة الوجود من شأنها أن تبعث فقط مكنون وحدة الحب الكلي ممالا نظير له في عالمنا وأن تنزع بنا إلى الاتصال الصوفي مع الله. وليس هناك من طريق يمكننا من جهته أن نتصل بالله، إلا أن نذوب وجداً من أجله عن طريق الشوق وقد طرح كل سبب وارتفعت كل علة، بينما العاشق يغني في معشوقه بما وهب له من حبه. وبعض أبيات في الذكر تلخص طريق الصوفي.

ياأيها الذي لايدرك بالابصار
مهما عرفت نفسك
فكل العالم أنت
ولاتجلي أكثر من تجليك
فالنفس كامنة مستره في الجسم
وأنت في النفس قد اختفيت
يأيها الذي استتر فيما استتر.

ويستدعي مذهب العطار كما هو مذهب السهروردي وابن عربي ذلك الدور الذي نسب إلى الافلاطونية المحدثة فيما تقول به من عود التجلي الأبدي ورجعته. فالنفوس تصدر في كثرتها عن الفيض الخلاق الواحد الإلهي الذي هو روح وحب، وتعرج إلى الملأ الاعلى، وحدة الفيض عن طريق العرفان والحب. (هو الله أحد) والله روح العالم، وأن تجليه يتنوع في الصور، وكثرته تحجب وحدته. وحينئذ يمكن أن تترجم الشهادة على هذا النحو : «ليس هناك من موجود غير الوجود الحق» ويمكن أن نعتبر انتاج العطار على أنه بكامله شعر توافق أقسامه الثلاثة فترات التطور الصوفية الثلاث : الشعور بالغيب، والانخراط في الطاقة الإلهية الخلاقة، والاتصال بالحب في بهاء حضور الله.

4 ـ ابن الفارض، السكر بالله (1181 ـ 1235).

ولد ابن الفارض في القاهرة، وقضى حياته كلها في مصر إلا ماكان من حجتين قام بهما إلى مكة وتعاطى في صغره النسك والزهد. وابتعد عن العالم واعتكف في بيت العبادة ثم استقر في القاهرة في أحد المدارس الملاصقة لبعض المساجد وتسمي مدرسة الصائفية حيث عاش عيشة تقشف معتكفا جاداً، ورعا ولما كان قد عاني من تجارب ظلمات الليل ولم يفتح 54 عليه بشيء من مسامرة الحب الإلهي بالرغم من شدة رغبته، وتنسكه وإخلاصه في التأملات، فقد نصحه شيخه بأن يحج بيت الله الحرام فذهب إليه ومكث فيه مايقرب من خمس عشر سنة حتى فتح الله عليه من لطف نوره. وبعد إقامة قصيرة في القاهرة حيث سهر على شيخه في أيامه الأخيرة حتى توفاه الله، ودفنه في كثير من الخشوع، رجع إلى مكة حوالي سنة 1231 ومع أنه كان متقدما جداً في ممارسات الزهد، فإنه ظل شديد الحساسية والهيجان فعندما كان يسمع غناء في الشارع أو على ضفاف النيل لم يكد يتمالك نفسه حتى يأخذ الوجد بجامع قلبه فيبكي ويتوجع، ويمزق ثيابه، ويفقد صوابه. فكل مايحرك إحساساته يصبح علامة على وجود الله، فيشتعل حبه : «فعندما يظن به أنه غائب تبصره عيناي في كل ماهو جميل أخادوبديع.» وحسب ما أورده النابلسي في شرحه «مدح المدامة» يكون سكر ابن الفارض، صادرا عن حب الله، ولكن أقل مما هو صادر عن هذيان الاحساسات، ونشوة الكلمات. نعم، قد كان يغني للاله، الغائب الحاضر في كل مخلوق غير أن آلهه كان **ظاهراً** أكثر مما هو **باطنا** في الطبيعة وفي جمالها. وهكذا لم يبعد شاعرنا في أن يتغلغل داخل الوجود حتى يكتشف فيه سمو الموجود الحق، ويتحقق الاتصال الحقيقي. وقد ظهر التصوف عنده وكأنه مادة لبحث عاطفي لابحث روحي ويتبين ذلك بالخصوص عند مانعرف مواجده الصوفية وأذواقه. وهذا التنسك في الحياة قلما يمكن نقله وإيصاله إلى الآخرين عن طريق الكتابة التي هي من طريق

الأولى دفق غزير : إذ يوجد في الأدب العربي تقليد شعري غني بالرمزية الباطنية، ومليء بالخمريات. وقد اطلع ابن الفارض على كل ذلك، ونقله إلى مستوى الحب الإلهي؛ ببراعة فائقة. وهو قد استعمل ماتوفر له من مادة لغوية عن العذري والعامي لحساب الحب المقدس. وإن كشف مثل هذه الرموز، بفك تلعبات الألفاظ فيها بغية أن نتبين هذا النوع من المعرفة ومن الحب الصوفي، يتجاوز حدود هذا الكتاب ونطاقه. غير أنا لانستغرب أن تكون هذه الأشعار العاطفية لاتزال تغنى لدى المريدين في حلقات الذكر الروحية 55 وفي شطحات المتواجدين في الرباطات الصوفية وخوانقهم. وإن جمال الطبيعة كلها من نجومها وقمرها وبحرها، ونسائها، كل ذلك يرمز إلى النفوس الكاملة بحيث إن هذه الخصال يمكن أن تدرك لا من جهة مظاهرها وحدودها فقط بل في كونها عاكسة لوجود الكائن الاسمى. وهذا الموضوع يتكرر في شعره على الدوام وينظم على وجوه متعددة :

أهفو لأنفـاس النسيـــم تلعـة * ولوجه من نقلت شذاه تشوفي**
وإن اكتفى غيري بطيف خيالـه * فأنا الذي بوصاله لا اكـتـفـي**

ولقد مات ابن الفارض في مصر عن أربع وخمسين سنة. وأقيم له ضريح في مقبرة القرافة في سفح جبل المقطم الذي كانت مغاراته مكان عبادته وهو لايزال صغيراً متنسكا. فالقبر والمغارة وبيت العبادة، والمقبرة كل هذه رموز للموت والنشأة الثانية. وحيث كانت الحياة تحب احتضان الظل فقد أحس الشاعر بنوع من القرب، وصار هذا المكان مزاراً ومكانا للدعاء بل إحدى أمكنة الضيافة مما كان يعشقه شاعرنا.

5 ـ ابن عربي، (1165 ـ 1240) «الشيخ الأكبر» لباطنية الإسلام

ولد أبو بكر محمد بن عربي في مرسية في الجنوب الشرقي من أسبانيا. ولقد كان أبوه من الرجال المشهورين. ولربما أمكن القول إنه كان

وزيراً، وكان ابن رشد من بين أصدقائه المقربين، وينتمي أبو بكر إلى أسرة ذات مستوى رفيع اجتماعيا، وأيضا كانت هذه الأسرة شديدة التدين. وقد تحول أعمامه الثلاثة إلى التصوف وكان التنافس على اقتناء الكتب من خصال الأسر الكبير. فقد ظل خليفة قرطبة قرونا طويلة يتنافس مع خليفة بغداد على اصطناع العلماء واقتناء الكتب. وبلغت مكتبة خليفة قرطبة مايزيد على أربعمائة ألف مجلد. ولما كان ابن عربي محبا للتعليم، وأن يكون ذلك على يد أكبر المشايخ فإنه قد طاف الأندلس، وزار شمال افريقيا، وسافر إلى آسيا الصغرى. وأدى به التجوال إلى أبواب إيران وفي كل ذلك كان يتحاور، فهو قد تحاور مع ابن رشد، والزهاد والمتنسكين الصوفية، وأصحاب الحكمة، ومع علماء العصر وبلغ تأليفه مالايقل عن أربعمائة عنوان، سوى مؤلفاته المبتوره الناقصة. وعند ابن عربي، لايمكن أن نفصل تفكيره الميتافزيقي عن تجربته الصوفية، ولامن تعبيره الرمزي الشعري ؛ ويستخلص من هذا العمل الضخم ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح الحكمة الإلهية، حيث تتلاقى الحكمة المشرقية للسهر وردي، وعلم الكلام السني، والتفكير الشيعي، وأمشاج الفلسفات الهيلينية ؛ وكل هذه المصادر، تشكل تياراً أصيلا لايمكن رده إلى أي واحد من تلك المكونات.

56

ولقد كان ابن عربي واقعا تحت ظواهر سيكولوجية غريبة منها أنه كان ذا قدرة عجيبة على التكهن بوقوع الحوادث، ومنها أنه كانت له ضروب من التواصلات، كتوارد الخواطر مع الأحياء والأموات، وكانت له القدرة الغريبة على الإيمان بالخوارق وقوة على العلاج . . .

وتتخذ أفكاره الصوفية، مما يقع له في رؤاه، صوراً نادرة الجمال والبهاء تملأ المتواجد بها فرحا ونشوة تطهره من كل هم وغم . . . . . . ويفسر السيد هنرى كوربان هذه الظاهر عند ابن عربي، بردها إلى **العالم المتخيل**، الذي يستطيع القلب المتيقظ أن يرتبط معه في علاقة : «فما يتلفظ به من **كلام**

يتولد عنه طاقة تكفى لأن تشكل، في عالم بين بين يدق عن الوصف، صورة مجسمة ملائمة لذلك الكلام. وليست هذه ظاهرة شاذة، ولاغريبة فيما يخص الفينومينولوجية الدينية» وإذا كان هذا المتصوف يحب التأمل في المقابر، تبعا لعادات المتصوفة وأحكامهم، صائما، مبتهلا، داعيا، فإنه أيضا قد تعلم وأتقن علوم عصره، وأحاط بها كلها من الفلسفة إلى علم الأصول، من كلام وغيره، وتشبع بالمعارف الباطنية فكان يبحث عما خفي من العلاقات فيطلب لها معنى وراء الإشارات، والأعداد، والحروف والأعلام، والنجوم والحوادث ويقول : «إن عيني تغوص بعيداً وراء العالم المنظور.» وأفضل شيوخه على الإطلاق هم الحكماء الذين اتصل بهم. وهؤلاء شيوخ الظاهر أما شيخ الباطن، فهو الخضر الذي كان يتجلى له بغتة ويختفي، وقد حصل له في صغره أن جعل الناس يصغون إليه لعلمه وحكمته وورعه وولايته. إلا أنه ومنذ صغره لم يكن يهتز لهذا التمجيد بل كان يعرف كيف يحتقر ذلك في ذاته.

57

وبدت له حركة النجوم والإنسان، وكل أمور العالم وكأنها خاضعة لقطب هو مصدر الطاقة التي تضمن بقاء تركيب موجود، وتحفظ انسجام الكل. وهذا التصور لقطبية الزمان والمكان كشفت له عن نسبية العالم المادي والمصير الكلي لتجلي الروح. ولقد أحسن أنه مكلف برسالة التعليم. فطور علما سيكون له أثره العميق على التصوف هو «علم الميزان» وموضوعه القدرة والتمكن من القيام بمقياس « الطاقة الروحية» الباطنية في كل موجود وكل فعل ورغبة، وحتى تقدير هذه الطاقة الكامنة في الكلام، وفي أي نص كان. ويشتمل هذا العلم على نوع من الميتافزيقيا والأخلاق والتأويل. وكان يرى أن كل كائن تشهد له نزعتان : تجذبه إحداهما إلى المادة والموت، وتجره الأخرى إلى حياة الروح ؛ وتتوافق هاتان النزعتان أصل الإنسان المزدوج : المادي والروحي، ويتطهر المتوصف من وحل المادة، ويتحقق في

الروح. وهكذا يتعلق تأويل النصوص بماديتها، بحرفها الظاهري، وهو المعنى الخارجي من الدرجة الأولى. كما يتعلق باستنباط المعنى الخفي الباطني مما تطلع عليه الروح. وإذن فعلم الميزان يدور على إمكانية أن تلتقي النفس مع ما يتجلى لها من الروح الباطني أو حسب لغته ذات السحر الكيميائي وهي لغة ألفها واستأنس بها، فإن علم الميزان يميل إلى أن يجعل كل موجود يطفر عن وضعه ؛ والحال في هذه الطفرة شبيه بتحويل المعادن الخسيسة كالرصاص إلى ذهب ابريز : « وهذا علم إلهي ينتصر على الموت»

58

وقد أيقظ تأثير ابن عربي المتصاعد الشكوك والانتقادات : فاتهم بأنه ممخرق، مبتدع. وهكذا تأدى إلى أن يطرح السؤال على نفسه في استغراب : «كيف يمكن أن نزجي إلى السجن من قامت في إنسانيته الربوبية ؟» وهناك من أذكياء الحاكمين من دافع عنه قائلا :« إن هذه كلمات متصوف، ملتهب الحماس. ولكن من تسمم بهذه العاطفة لايمكن تعنيفه ولا مؤاخذته بذلك.» وعانى ابن عربي من مكر الإنسان وخبثه ماعاني أقرانه من المتصوفة وكتب مثلهم أشعاراً ملتهبة ليغني مواجد حبه. وكان عليه أن يقدم تبريراً لمن اتهموه بالباطنية وأن يفسر لهم إشاراته ورموزه الباطنية مما يرد في أشعاره .

ولكنه فضل أن يأخذ عصا الترحال واتجه إلى الشرق فاستقبله الملوك؛ في الاناضول وسوريا. وأغدقوا عليه الهدايا ورتب الشرف. إلا أنه كان يوزع على الفقراء كل ماوصل إلى يديه من الهدايا. ولما بلغ من العمر ستين سنة استقر به المقام في دمشق فأحاط به المريدون والزوار، وأعطى مثالا لحياة التقشف والاعتكاف بالإضافة إلى ماكان يعطي من التعليم، وإسداء النصح. وتوفي في دمشق، ودفن بمسجد صغير بضواحيها، وكتب.

كم تتضارب في قلبي من عواطف

ولكن اكتشاف حبك جعل منها واحدة

إني تركت للناس دنياهم ومعتقداتهم منذ اصبحت وطني وديني.

ورأى الصوفية في ابن عربي، وإن لم يتفقوا معه في كل وجه أنه هو «الشيخ الأكبر» وقد أحصى من مجموع مؤلفاته فبلغت ثمان مائة وستة وخمسون كتابا. ويمكن اعتبار «الفتوحات المكية» أكبر موسوعة في المذهب الباطني الإسلامي. ويلخص كتابه «فصوص الحكم» أنواعا من الطرق والوجوه إلى معرفة الله الواحد الأحد، وإلى أسمائه الإلهية ويندرج هذا التلخيص تحت اشارات يرمز بها لأكبر شخصيات الكتاب المقدس والقرآن. 59
وكلها شخصيات تمثل دوراً أنموذجيا موصلا إلى تلك المعرفة الذوقية بالله : وإنما تثير شخصيات الأنبياء كل واحدة منها جانبا من الجوانب ووجها من الوجوه المتعددة لعين واحدة هي الحكمة الإلهية. ويكتب ابن عربي كتبه على غير نظام متبع : فيخلط النصوص المستجلبة للاستشهاد، والحكايات والتأملات والتجارب والرؤى ؛ وقصص الوجد. وبذلك يحير القارئ المعتاد للجدل العقلي، فلا يسمع ابن عربي إلا إلى «ملك الوحي» وهو يتجنب التعاريف الدوجماطيقية ويفر منها ؛ وتلك التوضيحات التفصيلية الدقيقة، حينما يوردها بكثرة حول هذه التجربة الروحية أو تلك لاتستهدف إلا مؤازرة سلوك التجربة الشخصية المؤدية إلى الوحدانية. وهو يرفض أن يحصر الفكر في قوالب وتصورات وطقوس : إذ كل هذه الانماط الجاهزة من الصيغ تعرقل سورات النفس وتقحمها داخل عبارات محض إنسانية حين ابتغاء تصور لامتناهي الربوبية. وإنما رفض كل ذلك ليترك القلب ينجذب وحده شوقا لله. كتب يقول : «لقلبي القدرة على أن يتشكل بكل صورة : دين لراهب مسيحي، وهيكل للتماثيل، ومسرح للغزلان وحجر أسود للحجاج، أو ألواح موسى ، أو القرآن.. . إن الحب هو اعتقادي وإيماني . . »

ومن أي جهة نظر الإنسان إلى عمل ابن عربي، وجد أنه مبتدع زنديق في رأي أهل الإسلام، موحد في أعين الفلاسفة. وبذلك كان هذا العمل

مثيراً لعدة انتقادات ونظن أن السبب راجع إلى أن اتجاهه يشتمل في الحقيقة على عناصر شتى : سنية، وشيعة، وغنوصية وهيلينية. يهودية، ومسيحية، وزراد شتية. وهذا التعقيد وإن كان يفوق تعقيد الحلاج، لايمكن أن نقدره حق التقدير إلا بالنظر إلى ذلك التأويل البالغ الغموض، علاوة على أنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مجموع عمله وكما يقول هنري كوربان» وأن نضعه «في زاوية من النظر حيث تتراكب مستويات العالم طبقا على طبق، وحالا فوق حال : إنها عوالم من الكثرة يشير بعضها إلى بعض» ويمكن أيضا أن تستخدم حياة الصوفي كمعيار. ويشهد له حينئذ تقشفه وصلواته وإيمانه بالله ويقتضى هذا المعيار فكرة التعالى المطلق. وهي ميزة اختص بها الإسلام. وأيضا القدرة على تنوير ذلك الموجود الذي يحبه ويجليه بكل قوته وإرادته. ولغة المتصوف، مع أنها إنسانية عاجزة عن التعبير عما هو فوق الإنساني، تنطوي على تجربة فريدة ؛ فهي لاتفقد أبدا حظها من الغموض والانغلاق، أو كما يقول هنري كوربان لاتفقد «بريق صوانها ومعانه» ويزيدك إيضاحا هذا المؤرخ الدقيق للفلسفة الإسلامية :«إن مذهب ابن عربي ليس في التوحيد ولا في الحلول بل بالأولى إن مذهبه إن شئت، تفريد الواحد theo-monisme وتأليه العالم panentheisme » ويرجع مدلول هاتين الصيغتين إلى اعتبار أن عقل الإنسان قادر على أن يحصل على الربوبية. فعلاقة الخالق بالمخلوق تقيم بين الصيغتين السابقتين نوعا من التعايش والتواجد المنسجم التماسك. فالله الواحد عند ابن عربي يمكن أن نرسمه في هذه العبارات : « إن هوية الواحد التي تحمل عليها أسماؤه الحسنى وصفاته لهما جانبان : الوجود المحض الذي هو الحق، والوجود الملحق بالعدم الذي هو عالم الخلق» وبهذا الاعتبار، فالذي له الوجود دون غيره هو الله ؛ إلا أن العلاقة الكلية للمخلوق بالخالق كانت بحيث لايقوم شيء إلا بالحق. ولا ينكشف إلا بالمخلوق. وكما أن المخلوق لايوجد إلا بفضل الخالق، فكذلك لاتكون معرفته إلا بالمخلوق. ولو دفع المتصوف هذه القضية إلى نهايتها لامكنه أن

يستنتج : أن الله هو الذي يعرف ذاته في وجود المتصوف وبمقدار مايتأله المتصوف يعرف ؛ ولايمكن أن يكون الله موضوع معرفة ولامحبة إن لم يكن، من حيث هو ذات، قد أصبح هوية العالم، وبعبارة أوضح،إن كنا نحن صورته الظاهرة، فهويته روح هذه الصورة المدبرة لها فالله يتأمل في ذاتي لوكنت أنا الحق متأملا.

6 - جلال الدين الرومي (1207 - 1273) أو مولانا

61

قال عنه المستشرق الإنجليزي رينولد نيكولسون المترجم لكتابه «المثنوى» إلى الإنجليزية : «إنه أعظم شاعر صوفي في الإسلام » وأضاف « وشعره لا يقتبس صور تأملات أصحاب نزعة وحدة الوجود، بل إن وحدة الوجود عنده قد استولت عليها حرارة الإيمان، والتهاب العاطفة : وكلاهما يحولان التفكير النظري التأملي إلى صوفية» نعم إنها «وحدة الوجود الشرقية» التي يردها السيد كلود هوارت : Claude Huart إلى الصوفية. غير أن وحدة الوجود هذه كما ظن وأريد لها أن تكون : «ليس فيها أبداً رائحة من الزهد، ولاهي نابعة من قلب جذلان كأنشودة الفرح.» ولقد أشرنا فيما سبق إلى ماهنالك من مجازفة ومخاطر على القالب اللغوي الصوفي عندما يحصره ويحده سياج المفاهيم الفلسفية الغربية. وفي الحقيقة قد اعتبر شعر جلال الدين الرومي في كتابة «المثنوي المولوي» من أعظم شعر عرف على الإطلاق، وكأنه لعلو شأنه : قرآن الفرس» وكثير من مقاطعه لاتزال ترتل وتغنى. . .

وقد ولد محمد جلال الدين الرومي في جبال أفغانستان ببلخ جنوب سمرقند. وكان أبوه شاعراً فقيها واعظا صوفيا. فربى ابنه على الورع والتقوى والصرامة بينما لقنته أمه مبادئ أصول الموسيقى، وعلمته تقديس الجمال، إذ كانت أمه من أسرة خوارزم شاه وهي أميرة خوارزم. وقد اضطرت غارات المغول التي وصلت إلى بلخ سنة 1220 أسرة شاعرنا إلى أن تغادر هذه

المنطقة وقد استشعرت الخطر قبل أوانه. ومن الراجح أن يكون جلال الدين قد التقى في نيسابور بالشيخ الصوفي العطار، ولم يتجاوز عمره خمسة عشر سنة وقد تفرس العطار في هذا الشباب اليانع مخائل فريدة، ومواهب فذة. ثم بعد ذلك قطعت أسرة الرومي أرمينيا، فالعراق، فالجزيرة العربية ثم سوريا. وفي دمشق رأى جلال الدين شيخ الشيوخ ابن عربي وقد تزوج جلال الدين فتاة من سمرقند وهو ابن تسعة عشر سنة، فانجب منها ولدان ثم استقرت أخيرا الأسرة في قونية بالتاضول حيث ماإن توفي أبوه سنة 1230 - 1231 حتى خلفه الابن أستاذا ومرشداً روحيا. فتوطد تكوينه الباطني 62 وفي نفس الوقت جعل يتعلم طريق الصوفية، اقتداء بأبيه وعلى نهجه ومنواله. وقد وصف هنري كوربان. هذا النهج بأنه : «مذهب الرضا الجمالي» فالحب كما يراه جلال الدين هو التقاء رغبتين :« فإن أنت عشقت الجنة، فإن الجنة هي أيضا تعشقك» ولم يلبث أن ذاع صياته كعالم وحكيم، وصانع معجزات، ولم تزل شهرته تكبر.

وكان عمره سبعة وثلاثين سنة حينما التقى شاعرنا بشخصية غريبة في بابها، انقلب على أثر هذا اللقاء رجلا آخر. وتعرف هذه الشخصية بشمس الدين التبريزي، وهو رجل غريب الأطوار، جذاب الشخصية يلقب « بالدرويش المتجول أو الطائر.» واشتهر عنه أنه يملك قوى غيبية إلهية. وقد حقد تلامذة جلال الدين على هذا الشيخ الدخيل لكونه قد استولى على أستاذهم، ومارس عليه كل قواه حتى صرفه عنهم وقد اختفى بطريقة غريبة كما قد ظهر بعد ثلاث سنوات من الغياب بأعجب منها. واختلف في موت شمس تبريز، فمن قائل إنه قتله تلامذة جلال الدين لبغضهم وكراهيتهم له، ومن قائل إنه مات غما وحسرة على امرأته الشابة التي هجرته مفضلة عليه حب الابن الأصغر لجلال الدين. غير أن شاعرنا لبث ستة وعشرين سنة إلى أن مات وهو يكن لشيخه من العطف والتقدير مالا

يمكن تصوره وقد حاول أن يعبر عن ذلك التقدير بكل حماس «في الديوان» يسمى «في أغاني الحب والحزن.» وأهدى هذا الكتاب إلى من كشف له عن أولوية الحب ويرى جلال الدين في تلك الشخصية الإنسان الكامل، شمسا روحية، وظل ملازما للباس الصوف الأسود إلى أن وافاه الأجل.

وتغلب الحماس الصوفي حتى نسخ شهرة أستاذ الشريعة الإسلامية عن الشاعر، فترك كرسيه في التدريس ليعلم بالشعر، وبالغناء وبالموسيقى، وبالزهد طريق الإتحاد بالله. وحسب ماأورده الشاعر نفسه فإنه قد انتقل «من المسجد إلى مكان ضيافة العشق وحانته ومن دين الرسوم والمعرفة إلى دين الحب والسكر . . . .»

63

وتبعا لرموزه الشعرية. «فإن الخمرة حلت محل النقيع.» وتعبر صياغاته الجريئة على شدة الرغبة في الله، وعلى ألم الفراق، وعلى سعادة الاتصال، وهوينتقل من مستوى الرموز على الصعيد الإنساني مما يحدث بين الأشخاص إلى مستوى إلهي في التمازج :

ماأسعدها لحظة نتحد فيها جميعا في القصر،
بصورتين ووجهين، ولكن النفس واحدة : أنت وأنا
فإذا اتخلصنا من ذواتنا فقد نتحد في الوجد فرحين،
وبدون تافه الأقاويل.

وإن المعرفة الذوقية شبيهة في فعلها بفعل المرآة مع البصر فالطبيعة كلها مرآة الله. ولكن تحتاج إلى عين بصيرة لتكشف صورته. فوراء الصورة والألفاظ ووراء تصورات العقل هناك عين داخلية، حدس داخلي أخذه الغرق فيما اكتشف في الباطن داخل ذاته. ولايثبت هذا الحدس إلا على ذات الله، مبعداً عن رؤيته كل مالا يمكن أن يكون سوى الله. فكل شيء ليس إلا مظهراً من مظاهر تجلى الله. حتى إذا انقشع كل ظلام أصبحت هذه الرؤية حلولا فيه : إذ يرى ذاته من خلال ذاتي ، فتصير له نظراً بها يرى

وبعد ماسبر جلال الدين تفاهة كل تصور لايتجه إلى ماوراء ذاته لم يعد يبحث إلا عن :« تجربة الصعق الإلهي» إذ الحياة مع الله هي التي تلهمنا الحقيقة.

وقد ترأس أحد تلامذته، بطلب منه تسيير المدرسة التي أسسها، حتى يتفرغ هو للعبادة إلا أنه ظل المسير الروحي لها، يعقد حلقات السماع التي تشتمل على أنواع من الموسيقى والغناء والرقص، مما يهيء النفوس إلى الوجد. والسيد الشلبي (حسن حسام الدين) هو الذي حث الرومي على أن يكتب ماكان يلقيه من تعليم وسيصبح ذلك العمل العظيم معروفا باسم «المثنوى » أي المزدوج من بيتين شعريين متكاملين في المعنى. وبلغ هذا الشعر العظيم القدر، العالي الشأن خمسة وعشرين ألف بيت مزدوج. وبهذا الاعتبار "أصبح ملحمة صوفية يرويها الرواة من الفرس" بتعبير هنرى كوربان ومطلعها نشيد حزين على لسان الناي الذي يحكي أصله. ويرمز الناي هنا إلى عمق أحشاء النفس التي انفصلت وابتعدت عن أصلها، مستهلة، ومستفتحة سفرا قاصداً لتعليم الصوفي الذي سيردها ويعيد ادخالها، بعد معاناة مشاق الرجوع وأهواله إلى وحدة الحب النهائية. ولايوجد في هذه الأغاني معان مغرقة في الميتافزيقيا، ولانظام متبع : بل هناك ذكر يترنم به كل من صحب الحاج أيا كانت الطريق المسلوكة

64

وتوفي جلال الدين الرومي في 17 من دجنبر «شهر شرقي» سنة 1273 وقد كتب هذه الكلمات معزيا نفسه :

لماذا تريد

أن يلحق الجزء بالكل

والشعاع بالنور

إني أضم بين جوانحي العالم

ويستغرقني، من حوالي، العالم.

وفي عصر شديد الاضطراب من الوجه السياسية والدينية لم يكن لجلال الدين إلا أن يتخذ، وهو مقتد في ذلك بالغزالي، موقفا حذراً إزاء العصبيات والطوائف المتشرذمة ؛ ولولا أنه حمى نفسه بهذه الطريقة لجرت عليه حريته متاعب جمة من لدن السلطات الدينية، وإن كان نفوذها قد تضعضع آنذاك.

ويستوحي تعليم الرومي مشايخ كثيرين. وليس من شك في أنه لم يضف إلى الصوفية عناصر مذهبية جديدة، غير أنه قد زود الصوفية بأشعار زادتها نَفَسا غنائيا مؤثرا وقد تتوج عنده الحب الإنساني - الإلهي، ورؤية العالم عن طريق وحدة الوجود فبلغ في ذلك المنتهي، بالإضافة إلى كثرة في الصور اللفظية الخلابة ؛ مما جعل البعض يقارنه بالشاعرالانجليزي ملتون صاحب «الفردوس المفقود.» وبالشاعر الفرنسي فيكتورهيجو في :«نهاية الشيطان.»

الفصل الرابع

تنظيم الرباطات والخوانق

I ـ الأركان الثلاثة :

منذ العقود الأولى من العصر الإسلامي، اجتمع الاتقياء والورعون حول أساتذه وشيوخ روحانيين، وتحلقوا حولهم ؛ إذ عرفوا لهم تعليمهم وقدروه حق قدره. ثم إن هؤلاء الاتقياء الورعين أرادوا أن يحافظوا على آثار الشيوخ، 65 وأن يجعلوها دائمة. فمثلا كان أحدا تلامذة الحسن البصري قد أسس جماعة في عبدان، ولمّا يمض قرن بعد، على موت الرسول عليه السلام (632). وهكذا وعلى وجه السرعة تأسست الرباطات أو حلقات الصوفية وانتشرت في الأفاق وتتمايز هذه الجماعات بثلاث خصائص :

- الشيخ المؤسس الذي يرجع إليه أتباعه كلهم باعتباره رئيسا للجماعة ومنظما للرابطة.
- الطريقة التي سنها أو المذهب
- ونوع العلاقات التي تربط بين أفراد الجماعة، وهي علاقات تتوثق أحيانا وتضعف أخرى.

وتركيب هذه العناصر الثلاثة هو الذي يعطي لكل رباط أو مشيخة أصالتها ووحدتها، وقوتها، ويمد كل عضو فيها بنوع من الاحساس حتى يطمئن إلى كونه منتميا إلى هذا التنظيم القار المكين. وكانت هذه الميزات مطلوبة، وعلى الخصوص في مناطق وعصور عمتها الغزوات ومزقتها

الحروب، وفككتها خلافات الأسر المتنافسة على وراثة الحكم، وقطعت أواصر العلاقات بينها الانقسامات الدينية اللاهوتية وفرقت بينها الصراعات الثقافية والحضارية. وكل ذلك ولد مناخا باعثا على القلق. فكان الانتماء إلى جماعة بنت علاقتها على الانسجام الروحي هو الذي يطمع معه أن يخفف من وطأة هذا المناخ الكئيب.

وتوجد داخل هذه الرباطات درجات مختلفة وصور متباينة للانتماء تتدرج من أشخاص يعيشون كالأسرة الواحدة ؛ فهم لانشغالهم، واهتماماتهم المهنية يعتبرون كالملحقين والتابعين للرباط ؛ وينتهي التدرج 66 بالزهاد المتنسكين والمنقطعين للعبادة. وكل واحد من هؤلاء يقوم بممارسة الأعمال المشتركة من رياضة النفس، وتأديبها وتصفيتها. واختلاف هذه الطوائف الدينية والجمعيات المنظمة مكنها من أن تلعب دوراً بارزاً في الإسلام وحتى إذا كان قد وقع لها أن امتحنت في شخصها، ونالها من العذاب الشيء الكثير أحيانا، فإنها كانت تستطيع أن تحرك بعزمها وقوتها الضمير الديني لدرجة أن يهتز معها الاسلام ذاته. وكانت تذهب في ذلك بعيداً حتى تقذف بها الرجة إلى مقاليد الحكم. وبذلك اعتبرت الرباطات والخانقاهات وكأنها «روح الاسلام» ويمكن نأن نقول أيضا بأن هذه الطوائف كانت مهمازاً محركا للضمائر وموقظا لها. فما كانت تمثله من قوة روحية كان لها وقع وتأثير عظيم على الحياة السياسية والمجتمعية بل على التربية والثقافة ؛ وسواء كان ذلك التأثير على وجه التأييد والموافقة لتلك الحياة أم الانتقاد العنيف لها. ولم تكتف هذه الطوائف بأن فتحت خوانق، بل فتحت أيضا مدارس، وأمكنة للضيافة، وفنادق، وملاجئ للفقراء وغيرها.

وقد كان أعضاؤها يمارسون نفوذهم على الجمهور عن طريق الوعظ والإرشاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الانقطاع إلى

الله إما داخل المساجد أو في أمكنة الحج. وقد غدت بعض الرباطات قوى اقتصادية بالفعل وتسمى هذه الرباطات بأسماء عديدة مختلفة منها الخانقاه (وتجمع على خوانق، وخانقاهات) بخوز ستان، ومنها التكي Tekke بتركستان، والزاوية بالمغرب العربي. وفي هذه الزوايا العظيمة الاتساع، كان الحجاج والزوار الوافدون يجدون المأوى والغطاء : فهي مكان للعبادة والانقطاع إلى التأمل. وكان بالإمكان التحاور، واستشارة الشيوخ كما بالامكان المشاركة في القيام بالطقوس الجماعية مع المتصوفة. ولم تكن الحفلات محصورة ولامقصورة دائما على فئة معينة من الدراويش والفقراء، أو المريدين مثل حلقات السماع (وهي مجالس روحية يجتمع فيها الغناء والموسيقى والرقص والشطح) أو حلقات الأذكار الجماعية، بل كانت هذه الحفلات تجذب إليها أحيانا الجمهور الفقير، فتبهره مظاهر التقديس ويستولي عليه حضور هذه الحقائق السرية. وكان جوٌّ من المهابة يحيم على رياضيات الصوفية، وتلفها هالة كأنها «حلقة سحرية» حسب تعبير السيد جيوم هامبولت. غير أنه بمجرد ماانتظمت الصوفية وأحدثت لها نظما ومؤسسات ـ وقد تم ذلك خاصة بين القرنين الثاني والثالث عشر ـ حتى تعرضت لمخاطر مخصوصة بالمؤسسة، وهي المحافظة على نقاوتها يعني أن تبقى منظمة متمسكة بالزهد والنسك والتقشف لا تخرج عن ذلك. إذ مالبثت هذه المؤسسات أن جعلت تفقد شيئا من خصائصها، وذلك حينما تنزلت إلى منزلة « دينية العامة، الدين الشعبي» ويتجلى ذلك في اتجاهها إلى تقديس المظاهر الخارجية "للأولياء" أكثر من تصفية الباطن. ويلاحظ أنه قد ظهرت أثناء التطور صور متشابكة ودرجات متفاوته من الحياة الدينية تترتب من أسمى مقامات الصفاء وأرفعها إلى أحط درك الشعوذة، وشبهات الزندقة. وهكذا يجري على هذه الجمعيات برمتها ذلك القانون المعروف بقانون القصور الحراري : إذ تصبح أوساط كثيرة في المجتمع مهيأة ومستعدة لأن تتلقى مظاهر الكرامات المتنوعة : كسرعة التصديق، والانبهار،

67

والاستشفاء والإيمان بالسحر والخوارق ولم يكن استعمال التدخين أو تناول الافيون، وأنواع الحشيش شيئا ممنوعا دائما. وقد كتب السيد جان أوبان Jean aubin [قد كان إيران في القرن الخامس عشر مليئا بالخانقاهات، وهي منتشرة في كل مكان، وكنت ترى نفسك وكأنك تعيش في عالم الاحلام، والتكهنات والرجم بالغيب والاغراق في الرموز].

2 ـ العصور الثلاثة الكبرى :

قد ميز بعض المؤرخين فترات تطور حركة الرباطات، وخاصة أولئك المؤرخين الذين عكفوا على دراسة ذلك التاريخ المعقد لخانقاهات الصوفية، مثل السيد سبنسر تريمجهام الانجليزي والسيد بول نويا. وحسب المؤرخ البريطاني، فإن العصر الأول وقد يعتبر العصر الذهبي للمتصوفة يشبه ماسيكون فيما بعد بدايات ومقدمات لا خوية الفرنسيسكان. فقد كان الشيخ ومريدوه يجوبون الآفاق، ويتجولون في الطرقات ويعيشون جميعا بدون أن تكون لهم قاعدة متبعة، ولانمط قار من السلوك. فقد كان تعليم الشيوخ منطبعا بالحماس، والعاطفة، وكانت رياضات الزاهد المتنسك لاتتعارض في شيء مع سائر أشكال الممارسات الفردية الأخرى؛ حتى أن كل شيء يبدو عفوا تلقائيا تحت توجيه ما كان يختاره الشيخ حر الارادة ؛ وحتى كأن الاعتكاف والتشجيع عليه أمسي فعلا مترددا متذبذبا بين هاتين الحالتين وإن كان يشتد أحيانا حتى يقارب حالة الوجد. وفي العصر الثاني تميزت الطرق. وازدهر هذا العصر تحت السجلوقيين من القرن الثاني عشر إلى الخامس عشر، انطلاقا من إيران وسوريا إلى المغرب والأندلس، وفي أوساط يغلب عليها الطابع السني، وأحيانا الطابع الشيعي. وبذلك كمل انتظام الرباطات والخانقاهات.

68

واتضحت المذاهب والمناهج، وقواعد السلوك. واستقر نوع من المهادنة والاتفاق بين روح التصوف وبين احترام الشريعة ذات النزعة الفقيهة ؛

واقترحت مناهج وطائق للرياضة الجماعية تمتاز بكونها حيوية ديناميكية ؛ والمقصود بالجماعية المعنى القوى لهذه الكلمة ؛ إذ الغاية الوصول إلى حالة الوجد.

وافتتحت المرحلة الثالثة ابتداء من القرن الخامس عشر مع تأسيس الأميراطورية العثمانية (سقوط القسطنطينية سنة 1453) فكثرت حلقات الصوفية، وانبنت على الولاء للشيخ الذي يرتبط شخصيا مع سلسلة من المريدين، فينظم جماعته مع تابعيه ومستخدميه، ويقوم باعطاء الدروس، ويفرض قواعد السلوك اليومي، ويعنى بتعظيم الأولياء وقد وصف السيد سبنسر تريمينجهام، بعبارات غير لائقة المرحلة الأولى بالارستقراطية، والثانية بالبورجوازية والثالثة بالشعبية.

ومن الواضح أن هذا التصنيف تبسيطي. ولم يكن هذا المؤلف لينخدع به لولا أنه قد ميز تمييزاً حاسماً، تحت هذه الحقب المتغيرة، خصائص ثابتة أساسية. ومن المؤكد أن الروح الصوفية الأصلية كان قد أصابها ضعف الاتجاه التحريفي وبعض التيارات فألجأها إلى تنظيم مؤسسات لتصارع تلك النزاعات والإتجاهات التحريفية من أصحاب التخليط، والتلبيس. وهكذا تكونت مذاهب ومناهج وقواعد سلوك، كما حدث لهذه الروح الصوفية أن قبلت المهادنة مع السلطات السياسية والدينية وكما أصاب الصوفية في بادئ أمرها ألوان من العذاب لتشبثها بالنسك والزهد كي تتحرر من وصاية الفقهاء، وأهل الرسوم بعزمها وثباتها. فكذلك قد مسها المكروه فيما بعد حينما أصبحت لها قوة مجتمعية وجعلتها تقدم على أن تحول هذه الرباطات المؤسسة إلى مراكز محتملة لمواجهة السلطة.

69 أما دراسة تطور هذه الخانقاهات وتحليلها كما قام بذلك السيد بول نويا، فإنها ركزت كثيراً على عوامل داخلية. فلقد كان البحث عن التجربة

الصوفية منذ بداية الاسلام قائما على محاولة الابتعاد عن بعض الطقوس والممارسات والشعائر التي تظهر تشبثا كبيراً بالرسميات. فاستهدف البحث حقائق داخلية معاشة. وراء المظاهر الخداعة للشكليات الخارجية، كما صور البحث جانبا من تأويل المعنى الباطني لكلام الله. واجتهد هذا التأويل أن يميز روح النص عن حرفيته وظاهره.

وهكذا سينشأ اتجاه باطني على مستوى المعاني العميقة للغة. و هذا الاتجاه الباطني في الفهم يوازي القراءة الخارجية التي تتمسك بالظاهر من الدلالات وإن نظرنا إلى الأمر من جميع جهاته تبين لنا أن ذلك شبيه «بدعوة إلى القيام بسفر بعيداً عن المظاهر خارجا عنها» وهذه العبارة إنما تدل على النشأة الأولى، ومرحلة الشباب، إذ أن ماكان يسود ويهيمن ليس هو فقط : «ظهور مذهب جديد» سيقام بنيانه كاملا فيما بعد ؛ بل هو تلك الميزة الدينية الشخصية التي لا مثيل لها ؛ شخصية تعني أنها تجسد رسالة القداسة النبوية، وتظهر في عيون الآخرين، وكأنها مزودة بقوى خاصة خارقة للعادة . . . . فهناك إذن شخصية اعترف بها، بل فرضت نفسها باعتبارها تمثل قطبا إلهيا ارتضاه المؤمن وشفيعا عاما للعباد خصه الله بعلامات القبول والكرامات فهذه الشخصية هي التي طرحت نفسها على أنها بداية عهد جديد : إنها شخصية المريد بما يحمل هذا اللفظ من محامل ودلالات غنية. وهكذا برز الرباط، في نشأته الأولى دالا على القطيعة وعلى التجديد.

والمرحلة الثانية هي مرحلة النضج، ومرحلة الاندماج بشكل عادي في المجتمع، وقد جعلت المذاهب الصوفية تتضح وتنتظم أنساقا، كما جعلت تدافع عن معتقدها القويم داخل الأمة الإسلامية، وتحاول أن تجمع الظاهر والباطن، وتسعى إلى أن تبطل معارضة فقهاء الشريعة بأن تجعلهم على الأقل محايدين، وهكذا ألفت كتب مدرسية تشرح المذهب الصوفي وتبين قواعد

70

التكوين والتنشئة على المذهب، ابتداء من مرحلة القبول والتلمذة إلى غاية لبس المرقعة والدخول في المشيخة . والغزالي هو الممثل النموذجي لهذه المرحلة إذ فيها حصل التصوف على حقه في الوجود والاعتراف به.

وتتميز المرحلة الثالثة بميزتين مز دوجتين : انحطاط وتجديد نشأ، سواء في ذلك أن اعتبرنا تفكك طائفة وتشتتها أم اعتبارنا ظهور أشكال جديدة. فالسيد لويس ماسينون يتحدث عن الانحطاط، وبعض المهتمين بالدراسات الإسلامية يميزون علامات للتغيير تسبق الجديد وتؤذن به. وكانت نتيجة تطور التصوف، ونتيجة الأوضاع السياسية والدينية الفاسدة أن احتدت المعارضة، واشتدت بين أهل السنة، والشيعة لاداخل المذهب الصوفي ذاته. فظهر الانشقاق بين الطائفتين وأدى إلى إحداث القطيعة : ومن ناحية أولى هناك النزعة الصوفية العقلانية المصطبغة بالصبغة الغنوصية والتي لاسلطان لها على الجماهير، ومن ناحية ثانية هناك نزعة صوفية شعبية قليلة التعليم تخلط المعتقدات الخرافية السحرية وأباطيل شعوذة الفقراء. وبهذا كله حدث تصدع وشرخ في النزعة الباطنية ذاتها : إذ من جهة أولى تطور جانب منها نحو تقليد عالمي معروف بالهرمسية. وخطورة هذا التيار كونه يحاول القضاء على خصائص الإسلام، ومن جهة ثانية سلك التيار الثاني مسلك الشعوذة والأساطير، ويختفي في هذا التيار كل تفكير نقدي، وينمي التعصب وعدم التسامح. ولهذا السبب لازال كثير من المسلمين في عصرنا الحاضر يتهمون التصوف باعتباره نزعة نخبوية. ومن ثم فهو أجنبي عن الإسلام بحجة أنه أخذ كثيراً عن الديانات والفلسفات الهيلينية والشرقية، أو يتهمونه لفساد صورته التي نشأ عنها، فأصبح التصوف إذن وكأنه نزعة وظاهرة دينية منحطة لاتزدهر إلا في أوساط متدينة قليلة التعليم، معرضة للاغراآت، وأنواع التضليل السياسي. وكم مرة سمعنا مثل هذه الاحكام الجازمة وحتى يقيم الإنسان الموقف الراهن للرباط الذي يمكن أن يكون قد عرف لحظات ازدهار وانحطاط، كان لابد أن يراعي في ملاحظاته المرحلة

التي وجد فيها ذلك الرباط ونوع العلاقة التي يربطها مع وسطه. ومن المفيد الايخلط الانسان طوائف الصوفية سواءا كانت تعيش في وضح النهار أم تحت ستار التقية والحذر مع معارضيهم من المستصوفة أو المنتسبين إلى الشرفاء. إذ هؤلاء يحملون الكراهية للاهوت الصوفي وعلم كلامه. ذلك أنه قد أصبح لهؤلاء المنتحلين للتصوف صفة المشروعية ومن ثم كانوا أداة للسلطة المحلية، ولممارسات باردة متصنعة خارجة عن روح الزهد.

3 ـ تنوع الخانقاهات.

إن الرباطات أنواع مختلفة. بعضها يميز بكيفية الانتماء والولاية وحمله للباس، وتسليمه للخرقة. وهذا النمط من الخوانق يتعين عليه أن يقول بأن سلسلة مشايخه لاتنقطع في تواترها إلى أن يلحقها باسم مؤسسها الأول. والبعض الآخرين من الرباطات يتكون أساسا من توجيه روحي يعتمد على الهداية ولا يسلم ولاية. وفي هذه الحالة ليس الشيوخ ملزمين أن يرجعوا بشجرة نسبهم الروحية لأحد. فهم يستطيعون أن يصرحو بانتسابهم مباشرة إلى النبي محمد عليه السلام أوامر الخضر أوالاله.

والرباطات الصوفية بوجه عام، غالبا ماتكفل نفوذها بإنشاء مدرسة (مدسة دينية) ولايبقى أعضاؤها مغلقين على أنفسهم داخل جماعتهم، راكنين إلى الاعتزال والسكون والسكوت، بل يختلط هؤلاء الاعضاء مع السكان، ويدعون الناس بالقول الحسن، وبالسلوك المثالي الذين يكونون عليه. فيجمعون المخلصين والمؤمنين في رباطاتهم التأملية وأعمال البر والتقوى كأن يكون ذلك في حلقات الذكر والسماع مما يشهد أحيانا بحماس صوفي منقطع النظير.

ولم تكن هذه الأنظمة من الخانقاهات بقاصدة إلى أن تؤسس فرقا داخل الإسلام والصوفية. فهي طوائف جمعها تجانس روحي داخل الاطار العام للعقيدة الاسلامية وللزهد الصوفي. وما يميزها هو إحداث طرق خاصة ناتجة

عن نسق التنظيم الذي عثرت عليه، وأنواع ممارساتها، وبعض خصائص تعليمها. فكل هذه الطوائف تحرص على أن ترتبط بالنبي حسب سلسلة متواترة، مما يعبر عن إرادتها في أن تنتمي إلى الدين الإسلامي، وأن تعكس من جانبه الحق والصحيح. ومن هذه الرباطات الرباطات العظمى التي كأنها أشجار باسقة، نبتت وتفرعت جذورها وأغصانها تحت تأثير شخصيات قوية انفصلت عن الجذع حينما تحلق حولها مريدون، وتشكل أتباع. وهذه الطائفة الجديدة امتازت عن سائر الفرق الأخرى بكونها ركزت على منهاج محدد أكثر من غيره، وعلى نقطة مذهبية مهمة وتركت الباقي، وعلى تعظيم خاص لهذا الولي أو ذاك الشيخ. وغالبا ماتكون لها إرادة الإصلاح والتصحيح. وذلك لأن عامل الزمان ومفعوله قد قاد هذه الجمعيات الدينية إلى الانحطاط.

والأسباب الأكثر وقوعا والمعجلة لانحطاط هذه الرباطات أولاختفائها كثيرة ومعقدة : فمنها الخارجية مثل الغارات الأجنبية، ومثل ألوان التعذيب بالصاق تهمة البدع والخروج عن الدين، وكالإتهام بالتآمر؛ والدسائس ؛ ومن العلوم أن البدع والدسائس خطيئتان لاتغفران، وتقوضان أركان الأمة الإسلامية. ومن الأسباب أيضا مايرجع إلى الإنقسامات الداخلية التي يدبرها في الخفاء بعض أعضاء الطائفة أو تحدث نتيجة تشابك النفوذ المجتمعي والفكري وتداخلهما. وبعض الأسباب يرجع إلى ضعف الشيوخ الذين يتولون أمر الرباط إما عن طريق الانتخاب أو عن طريق تراخي تطبيق المطالب الداخلية وأنواع الواجبات، واهمال مراقبة النفس لفائدة الممارسات والرياضيات الخارجية على معنى أنه تصبح العناية إلى البحث عن أحداث آثار وأفعال من نوع الآثار الناتجة عن أفعال المرائيين المخدرين المخادعين psychédélique أكثر مما هي علامات وكرامات ناتجة عن تصفية الروح. ومن هنا كان على الإسلام السني أن ينكر مثل هذه الأنواع من الاباحية، والتضليل والفساد. وحينئذ حدث أن ابتعد بعض مختارى المتصوفة

وشرفائهم عن الرباط والزواية حتى يعيشوا حياتهم الخاصة من طي الشهور صوما وزهداً ودراسة وعمل بر وتقوى. وكان هذا العمل الجديد جرثومة تجديد، وبداية عهد جديد. واصبحنا نسمع بين حين وآخر عن مجددين، مصلحين رفضوا هذا الوضع المتردي، وغضبوا له ؛ وأمام مقاومة الأوضاع المستقرة التي ثاروا عليها، اضطروا إلى أن يؤسسوا فرعا مصححا عن أصل رباطتهم الفاسدة. وأيضا فقد حدث في تاريخ جماعات الصوفية ما حدث لأكبر الاخويات الدينية بالنسبة للكنيسة : إذ لم يعد يسير بعض الاديرة إلا نواب ووكلاء من القس الرئيس أو الشيخ فقد كان هذان الأخيران قد أصبحا يقيمان بعيدا عن الصومعة والدير، وأحيانا يعيشان في بلاط الملوك. وعندما أفرخت الرباطات وانشعب منها توابع لها من زوايا وصوامع في مراكز متعددة، كان إيجاد مثل هذه النيابة أو الوكالة الشريفة أمراً ضروريا، كما هو ضروري أيضا إيجاد تنظيم وظيفي ينبني على فكرة التدرج المراتبي. وعلى هذا قد أصبح على رأس كل مركز «مقدم» بامكانه أن يعين مساعده حسب أهمية مركزه وبهذه الطريقة اتسعت أمكنة المشيخة في جميع أقطار العالم الإسلامي من شرقه لغربه، بدون أن يفقد ذلك الاتساع وحدة الرباطات والخانقاهات أو أن يحط من قيمة كرامات الأولياء فيها ومن بركاتهم. 73

وفكرة تكوين الرباطات هذه تجعلنا قادرين على أن نميز في كيفية الانتقال بين «جماعات العابدين» الأولين «أو طوائف المريدين» الأصليين، وبين تنظيم المؤسسات القوية والمعتدمة على فكرة تدرج المنازل والمراتب. ولاشك أنه يتعين علينا أن نميز هذه المؤسسات في ارتباطها مع الحروب الصليبية والاقطاع في ظل الأنظمة السياسية الدينية أو ما يسمى بالثيوقراطية عن نقابات الفتوة التي تدين بالولاء وعقد البيعة للخليفة. فقد حشدت جميعات الفتوة هذه كثيراً من الإخوان والأصدقاء ممن تحركهم المثل

الإخلاقية والإجتماعية تحت زعامة قائد يجسم هذا المثل. ولقد كانت دواعي اعتبارات اقتناء الفضائل السياسية، والرجولية في مؤسسة الفتوة تفوق طموحات الزهد التي كانت تجمع المتصوفة.

ومن جهة أخرى لم تكن رباطات المتصوفة لتخلو من عقد صلات مع هيأة الصناع وأرباب الحرف، وفي بعض الأحوال تنجح الخوانق في أحداث مثل هذه الهيآت الحرفية، فتحيطها برعايتها باعتبارها مؤسسات في طور التنشئة الأولى، ومن ثم تلفها بهالة من أسرارها الباطنية، وبأوامرها الاخلاقية، وأنواع طقوسها الخفية. وتحتفل المؤسسة حينئذ بذكرى تأسيسها، واندماجها في سلك المتصوفة، مما يضفي على هذه الجمعيات، والهيآت الحرفية ألوان من التعظيم والإكبار.

4 ـ محاكمة بعض المتصوفة والتنكيل بهم

74

إنه من المحال أن نرسم تاريخ الرباطات التي تعد بالمئين. ومعظمها يرجع لعشرات القرون. ولقد استطاعت دائرة المعارف الإسلامية أن تحدد مائة وأربعة وسبعين طريقة أساسية غير الطرق الفرعية التي انفصلت عن الأصل فلم تعدها، كما أنه من الصعب جدا أن نعين التاريخ الذي انتظمت فيه مؤسسة رباطية تعيينا مضبوطا، فانشعبت بعد ذلك إلى مراكز يربط بينها شيخ وصاحب طريقة، ويسير على قاعدة أصل تتبعه فيه جماعته. ولقد أسس ابن كرام (المتوفي سنة 868)م رباطا كان عبارة عن مدرسة لعلم الكلام أكثر مما هو خانقاه وتسمى هذه المدرسة بالكرامية.

وقد افتتح الحلاج (المتوفي سنة 932م) ببغداد، لجماعته مدرسة صغيرة حيث كان يعلم فيها الفقه، وعلم الكلام والتصوف. ولكن هذه المدرسة انحلت بعد إدانة رئيسها الحلاج، فتفرق أعضاؤها، ويبدو أن الحلاج لم يكن قد فرض لباسا معينا يتميزبه عن غيره، وقد نسب التقليد المتبقى إلى

بعض تلامذته كلمة السر التي نطق بها المؤسس. وكانت هذه الكلمة تتناقل من بغداد إلى إيران، فالمغرب. وتلخص هذه الكلمة مذهب الاتحاد الصوفي: «ليس في الجبة الا الله».

وليس من شك في أن بعض كتب الحلاج قد احرقت، ومنع بعضها من البيع والتداول في المكتبات ولم يطلق سراح مريديه من السجن، بعد اعدام شيخهم، حتى اشترطوا على أنفسهم، وأخذ عليهم العهود والمواثيق في ذلك. ومن أعلن من مريديه أنه متبع له تعرض إلى المتابعات والقتل، فكثير من أتباعه القي عليهم القبض في مناطق مختلفه وبالأخص في خراسان، وجئ بهم إلى بغداد فقطعت منهم الرؤوس، وشدت بالمسامير على جدران السجن : فكان قمعا لاشفقة فيه ولارحمة. وذكر البغدادي أنواع التدابير وألوان العقوبات التي يمكن أن تلحق الطوائف المرتدة عن الدين، ومن بينها الحلاجية المنصورية فقال : « **فإن حكم هذه الطوائف حكم المرتدين : فلا تحل ذبائحهم، ولايحل نكاح المرأة منهم ولايجوز تقريرهم في دار الإسلام بالجزيرة بل يجب استتابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم واستغنام أموالهم.** 75

واختلفوا في استرقاق نسائهم وذراريهم.»

وقد استمر بعض من هذه الرباطات في الوجود إلى يومنا هذا. ومن أقدمها الزاوية القادرية التي أسسها عبد القادر الجيلاني (المتوفي سنة 1166) والرفاعية التي أسسها تلامذة أحمد الري Ahmed al - Riä والزاوية السهروردية وقد أسسها تلامذة عمر السهروردي (المتوفي سنة1237) . وكل هذه الخانقاهات تطورت بادئ الأمر في العراق. أما الزاوية السهروردية فقد امتدت إلى جنوب آسيا وتفرعت عنها فروع كثيرة. وبعد موت النبي محمد عليه السلام بما يقرب من خمسة قرون، كان أحد مؤرخي الصوفية وهو الهجويرى (المتوفي سنة 1074م) قد أحصى أثنا عشرة

فرقة : أثنتان منها مردود تان كما قال. وقد أدانهما معظم المتوصفة أحداهما الحلولية، وذلك لأن هذا المذهب يقول بحلول الاله في المتصوف، وثانيتنهما الحلاجية، لأنها تركت العمل بشريعة القرآن. وكون هذه الفرقة الأخيرة أساءت إلى اسم المقتول ببغداد، واغتصبته حقه، فهذا لايؤثر في صدق إيمان الحلاج وفضائله وكراماته.

5 ـ أمثلة شاهدة على الاستمرارية

منها الشاذلية التي أسسها أبوالحسن الشاذلي (1136 - 1258). وقد كان ابتدأ عمله في تونس، ويعتبر من أعظم المؤسسين، وأقدرهم على التنظيم، ومن أعمق الأولياء والصالحين. ولما كانت طريقته في التصوف بسيطه فقد جر عليه نجاحه في الدعوة والوعظ والإرشادمتاعب وأحقاداً . ولما توبع نفر واستقر في مصر بالاسكندريه ثم القاهرة وتوفي بصعيد مصر في سفره إلى الحج في الوقت الذي كانت فيه بغداد تحت سلطة المغول. ومالبثت طريقته أن انتشرت في شرق مصر وفي سوريا، والجزيرة العربية، ووصلت غربا إلى 76 الأندلس والمغرب، وبعد فترة الانبهار، واشتداد الطلب على نيل بركة الأولياء والشرفاء مع مافي الظواهر الخارقة للعادة من سلطان على الأذواق، ركنت الشاذلية في تعليمها إلى التخلي عن المظاهر الخارجية، ومالبثت أن انطوت على نفسها،معتكفة على الزهد والتأمل. وكان من أحد المشاهير الممثلين لهذا الاتجاه الإفريقي الإسباني ابن عباد المولود بالرندة في الأندلس سنة 1332 والمتوفي في فاس سنة 1390، حيث كان يقوم، ابتداء من سنة 1375] [بوظائف الإمام من الوعظ والإرشاد والخطبة بالقرويين وكانت كتاباته ذات أثر فعال على القديس جون لاكروا. وفي مجموع (حكمه) يتبين أن ابن عباد حاول أن يطور مذهبا «في علم التصوف» مؤداه أن الله ينكشف أنكشافا غامضا واضحا لاعن طريق الاستدلال بل عن التجربة الداخلية فيقول :

إنه مستور لقوة ظهوره وتجليه.

ولا يرى لشدة صفاء نوره.

ولا يزال في جنوب المغرب، في جبل العلم قبر أحد الشيوخ المنتمين إلى هذه الزاوية. ويعتبر مزاراً لبعض القاصدين والمتعبدين.

وفي الفترة الواقعة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر كان ابن عربي (1166 - 1240) قد أعطى معلومات قيمة عن الزوايا والمتصوفة ممن عرفهم وكانوا مستقلين نسبيا. ولم يقتصر ابن عربي على من عرف منهم بالأندلس وطنه الأصلي، بل ذكر من عرف منهم في افريقيا الشمالية، وآسيا الصغرى وعد من الشيوخ خمسة وخمسين من بين من أسهموا فقط في بداية تكوينه: منهم النساك، والملازمون لحلقات الطائفة، والائمة والزهاد. ويوضح السيد آسين بلاسبوس بأن بعضهم «نذروا حياتهم كلها إلى الدفاع عن الشريعة وحماية الضعيف من الظلم والقهر». وكانت بعض الرباطات قد اتخذت مظهر الفتوة : chevalerie وشيوخ الأندلس والمغرب يمثلون مدارس متعددة هي جمعيات أو نزعات دينية، كانت وحدتها آتية من قاعدة مشتركة عامة، ومن حياة قائمة على الوفاق أقل مما كانت نابعة من المذاهب والممارسات الدينية] الملائمة، بالرغم من وجود أوضاع أسرية ومهنية مختلفة.

أما المؤسسة الصوفية المولوية الجلالية فقد أقامها الابن الأكبر لجلال الدين الرومي وأتباعه بعد موته، (1207 - 1273). وقبل أن تنشأ جماعة الدراويش المتجولين الدوارين، في قونية تحت أمر جلال الدين فإن أتباع الطريقة المولوية كانت قد انتعشت آنذاك وازدهرت. أما نظام الجماعة الجديد فقد أعطى لأولئك الدراويش جزءاً من القواعد الجلالية ومن طقوسها مما أضفى عليهم نغمة جديدة وطابعا أصيلا من روح جلال الدين. وقد عرف هذا النظام الجديد تحت حماية السلجوقين تطوراً سريعا خصيبا إذ هو قد انتشر في عدة مراكز، محافظا على تنظيمه المركزي، ومعتمدا على ترتيب تدريجي متوارث وقد لعب دوراً أساسيا في تركيا مما كان لها من تعاطف أخوى

77

روحي، وثقافة متميزة أشد التمايز عن جمعية أخرى شعبية تسمى بالخلوتية لايعرف لها أصل. وهي ذات نزعة متوغلة في الزهد والفردانية. وفي الرباط المولوي كانت الموسيقى المصحوبة بالغناء وترتيل الأذكار، والشطح والسماع تمثل بالنسبة للدراويش رياضة صوفية بالغة التأثير والتوغل الشديد ويرمز مجلس الذكر هذا في تعقيد قواعده مع دقة تفاصيلها إلى حركة الافلاك الدائرة، مما يخضع العواطف و"الشهوات" لايقاع كوني منظم. وبذلك يتقوى الإيمان على العدو الباطني ؛ وكل هذا يهيء لحالة الوجد. وحينما تحدث الحالة يرافقها أحيانا سكون مطلق، وأحيانا أخرى صرخة مدوية كأنها صعق يبعث الاحساس بوجود التجلي الرباني والحضرة الإلهية المقدسة.

وكان الانتماء إلى الطائفة الحلاجية يخضع لفترة يكون فيها طلب السالك واقعا تحت امتحان عسير. فإذا ترك السالك بعض قواعد السلوك ولم يراعها مرة «كان مضطرا لأن يعيد كل شيء من البداية» فإن نجح السالك في المدة المحددة بألف يوم ويوم يكون قد تطَهَّر وثاب من «جميع اخطائه ماظهر منها وما بطن» وبانابته يأخذ لباس الرباط (ويذكر على ذلك اسم الله، فيعطي له مقامه، ويرسم له طريقه، وهو رياضات السالك الهائم في تلاطم أمواج الحق . . . حتى تتمحض الأوصاف. وتتجلى في ذاته . . . » ولايجوز أن ينتقل من مقام دون أن يقضي حق ذلك المقام حتى إذا بلغ في الترقي درجة استفاد بأكثر قدر من حرية العمل والمجاهدة، وباسترسال في الانبساط في علاقاته مع الله. وهو في كل هذا يظل مشاركا في الرياضات العامة.

78

وإلى الجماعة التي هي رابطة بمعناها الحق ينتمي الصوفية ويلحقون بها، ويتوافدون عليها من كل ناحية، وهم يعتبرون العالم وكأنه بكامله ملك لهم، فيعيشون عزابا، ومتزوجين، حياة الاخلاص لروح الشيخ، ويشارك،

في مراسيم الحفلات والمجالس الدينية للزهاد والمتنسكين فالانتماء إلى الرابطة كمعظم الانتماآت إلى المؤسسات المخصوصة يحتوي على أشكال ودرجات. ولقد استطاع نظام الرابطة أن يقاوم جميع تقلبات الاحداث التاريخية، فكان في بداية القرن العشرين يتمتع بسلطة قوية حتى أن رئيس الرابطة هو الذي تولى تسليم رموز السيادة وشعاراتها غداة تنصيب أحد السلاطين في مسجد الجامع أيوب. وعندما اندلعت الثورة الشعبية والعلمانيه مع مصطفى أتاتورك (1924 ـ 1933) كانت مدينة قسطنطينية (اسطمبول فيما بعد) تضم كما ذكر السيد أندرسون سبعة عشر رابطة معترفا بها رسميا، وزهاء 250 مكان للعبادة، وغيرها كثير من مراكز التجمعات. وقد ذكر السيد ڤانسنت مونتيل Vincent Monteil بأن هناك 600 مكان يدعي (تكي tekke) لجمعيات اسلامية في تركيا. وكل هذا العدد يرجع إلى 32 فرقة مختلفة، وكثير منها يعيش فقيراً فيتوهمون أنفسهم مستصوفة، وفقراء ودراويش وبعضهم يسألون الناس متجولين، يفعلون ذلك من أجل رابطتهم أو صوامع عبادتهم، وتنسكهم. وقد أزيلت هذه المؤسسات الدينية من الوجود سنة 1925 بسبب كونها معارضة [79] للإصلاحات العلمانية، مما اختطه النظام الجديد وامتد التنكيل، وشمل كل ربوع تركيا، فمنع اللباس حتى اللباس الديني التقليدي. وقد كانت البانيا قد استقبلت كثيراً من المتصوفة والزهاد كلا جئين، غير أن الخانقاهات قد زالت غداة انتقلت البانيا سنة 1946 « إلى النظام الجمهوري الشعبي» ولكن بعض المؤسسات قد عادت إلى الظهور مرة ثانية في تركيا، حيث ظلت الحياة الدينية ملتهبة. واستأنف دراويش قونية سماعهم، كما استأنفت الحركة الدينية قوتها ونشاطها.

6 ـ الأزمنة المعاصرة : في أفريقيا.

وبعد فترة من الظلام استغرقت مما يقرب من أربعة قرون ما خلا لمعان بعض الشخصيات الفذة ـ ظهر انتعاش الرباطات الصوفية في القرن التاسع

عشر، وجعلت تحيا من جديد. وكان هذا الإحياء راجعا إلى تأثير بعض الشيوخ الذين رجعوا هم أيضا إلى قدماء المشايخ في العصر الذهبي للتصوف ؛ فقد كان هؤلاء الشيوخ يرغبون أن يعيدوا ماكان خبا من نار التصوف الإسلامي. ذلك أن جذوة الصوفية كادت تخمد تحت نير التسلط العثماني. وهكذا انتعشت بعض الرباطات أحيانا على هامش الحياة، وأحيانا في مواجهة مع حركتين اسلاميتين، قوتين : من ناحية أولى الوهابية وقد تمركزت في الجزيرة العربية، وكان من مبدئها الرجوع إلى الشريعة القرآنية، ومن ناحية ثانية المهدية، وقد تمركزت في إيران، وهي تعيش على أمل وانتظار عودة المهدي المنتظر الذي يبعثه الله. وهكذا انتعشت حركة نهضوية صوفية، واشتملت في صراعها مع العلماء، وامتدت إلى وسط أفريقيا، إلى حدود آسيا الجنوبية في ماليزيا، وأندنوسيا، وكذلك في البلدان الأوروبية والأمريكية حيث استقرت أقليات اسلامية لها شأن عظيم.

وبرز على أرضية التصوف شيخان جليلان أحمد بن ادريس المتوفي سنة 1760 وأحمد التيجاني المتوفي سنة1815 . ولقد احتفظت الطرق الصوفية الناشئة بممارسة المعاملة بالإخلاص في العمل؛ إلا أننا نلاحظ في هذه 80 الطريقة الجديدة تعديلا وتخفيفا في الزهد والتنسك. وكلها تمنع استعمال الدخان، وتحرم الخمور، وتراعي أشد المراعاة جانب الحياة العملية للمؤمنين، وتهتم بتعظيم الأولياء من الاحتفال بأعياد ميلادهم، وبالحج إلى مقابرهم أكثر من الاهتمام بالتعليم النظري. والتعمق الروحي. فكانت هذه الطائفة تقصد على مايظهر إلى الاتحاد بروح النبي أكثر من الاتحاد بالله إذ قد تبين لها أن هذا النوع من الاتحاد لايتفق مع الإيمان بالتعالي المطلق لله. فهذا الإحياء الجديد للصوفية حتى في الأوساط الشعبية، لم يكد ينجو من عدوى العادات والتقاليد المحلية التي هي بعيدة عن الصوفية أجنبية عنها كما ظهر ذلك في أنواع الشطح الخليع غير المحتشم، وضروب مشاهد الفقر والأعمال السحرية المتبنية أحيانا على الشعوذة والتلبيس. فهذه الأعياد

الصوفية مشبوهة، وقد اتخذت منها البعض موضوع تخرصات، وتوصف وصفا مثيراً. غيرأن مظاهر الأبهة هذه ينبغي ألا تسمح لنا بأن نشك في وجود نزعة صوفية داخلية صادقة في كل هذه الرباطات. إلا أن هذه النزعة تظل في غالب الأحوال متسترة، وكلما اشتد توترها كلما قل تجليها، مثلها في ذلك مثل الموسيقى الهادئة الصامتة.

وهناك تجربة أخرى ترتبط بالسيد أحمد بن ادريس وهي مما تجب الإشارة إليه فقد تكونت زاوية في جنوب منطقة تسمى «سيرانيك» متاخمة لحدود السودان في واحة لاتقطعها إلا القوافل وسط صحراء في اتجاه علي السنوسي (1787 ـ 1859) وإنما تأسس هذا المركز الديني هنا هروبا من عدوان علماء الجزيرة، ورغبة في دعوة قبائل السود إلى الإسلام باخراجها من العبادة الأحيائية (animisme) وبكفها ومنعها عن التقاتل والفتنة وقد استطاع شيخ الزاوية أن يجمع على «طريقة» السنوسية كل أصناف السلاسل التبشيرية السابقة وأن يصفي المذهب الصوفي مما علق به من مطاعن تاريخية، فجعلت المجالس الدينية تدور بدون هيجان ولاصخب، واهتمت الزاوية بحاجات الشعب، فنظمت حولها مجتمعا «متدينا مسالما ثيوقراطيا» حسب قول السيد تريمنجهام. وتأسست خلايا أسرية زراعية، 81 وصناعية وثقافية، وانتظمت انتظاما جعلها تتكيف بنيات أخلاقية وسلوكية للمنطقة وتقاليدها. وقد امتدت هذه الخلايا عبر الصحارى حتى شملت حوض النيل من صحراء «النوبة» فكانت الزاوية السنوسية هي المهد الأول للأسرة الإدريسية التي اعتلت الحكم في ليبيا سنة 1950 غداة اعلان استقلالها، ثم اطاح بهذه الاسرة الانقلاب العسكري سنة 1969

وفي نفس الفترة، حسب بحث أجراه السيد "فوكي" ونشر سنة 1961 كانت الجزائر تضم سنة 1950 ما يزيد عن خمسمائة ألف منتسب إلى زوايا مختلفة أهمها ثلاثة، وهي الخلواتية، والشاذلية والقادرية. وأحد الأعضاء

البارزين في الزوية القادرية كان : «الأمير عبد القادر» المولود سنة 1808 قرب مسكرة، وتوفي سنة 1883 بدمشق، ودفن في مسجد صغير بجانب قبر ابن عربي وبعد مقاومته للغزو الفرنسي للجزائر دام سنة (1832 - 1848) استسلم وسجن في فرنسا مدة خمس سنوات ثم أطلق سراحه، وفضل العزلة في العاصمة السورية حيث افتتح مدرسة للتأمل والتكوين الصوفي، والتربية على الزهد تبعا لتوجيهات «مذهب وحدة الحق» لإبن عربي ترك مجموعة من الأقاويل والتأملات في كتاب الحلتية : " livre des Haltes" قد ترجم جزء منه إلى الفرنسية.

ومن مجموع صوفية المغرب، انفصل فرع في موستغانم سنة 1918، وارتفع إلى مستوى الزاوية تحت أمر أحمد بن العلوي المزداد سنة 1869 والذي توفي سنة 1934 في زاوية «تجديت» وإذا كان هذا المؤسس للزاوية العلوية قد درس في الهند مذهب الصوفية ومناهجهم، فهو يعتبر اليوم من أعظم الأولياء في الإسلام. وقد كتب أحد تلامذته : «لقد أعطى هذا الشيخ الذي أحيا طريق الصوفية، في عصر الظلمات الروحية، مثال الإنسان الذي أهمته مشاكل عصره ووقته، لقد كان متوثب الفكر، قوى الروح، شديد الإحساس بمصير مريديه، ومهتما بهم وكانت عزيمته وقوته الروحية تشمل الانسانية كلها وتعطف عليها» فامتدت حركته إلى أوربا. وله في باريس مركز ديني وثقافي وهو يصدر مجلة وينظم دروسا، ويعقد اجتماعات بالإضافة إلى تربيته وتكوينه للمريدين. ومن أتباع الزاوية العلوية، من تتلمذوا على هذا الشيخ، وأسسوا مراكز أخرى في فرنسا وسويسرا. ومعظم مريدي السيد «رني جينو René Guénon، كالشيخ عبد الواحد يحيى قد اعتنقوا المذهب الصوفي سواء على الطريقة العلوية أو على طريق آخر ويذكرنا الشيخ خالد أدًا بن تنس ADDA Ben Tounès بالمبدأ الآتي «إن الصوفية يؤسسون علمهم ومعارفهم على مايحيونه هم أنفسهم.»

وفي استقلال عن آلاف الكتاتيب القرآنية حيث يحفظ الأطفال عن ظهر قلب، فإن افريقيا الواقعة جنوب الصحراء، قد عرفت هي أيضا، تسلل بعض الرباطات الصوفية وتغلغلها، مثل الزاوية التجانية، والقادرية، والمريدية. وكثير من شيوخها تركوا شهرة تدل على ولايتهم أمثال أما دوبامبا المتوفي سنة 1927 في السينغال، وتيرنو بوكار المتوفي سنة 1940 والحكيم باندیا جراب "مالي" وكان يقلب «بالسيد فرانسوا الاس الأسود» وبعض هذه الزوايا التي تجمع إلى التزاماتها في العمل، الرياضات والممارسات الدينية، كان قد نجح في أن أصبح له قوة اقتصادية وسياسية اقلقت بال السلطات المدنية. ومعظم الأحزاب السياسية المنتسبة إليها قد حلت.

وكانت في مصر زاوية البقطاشية التي أقامها السيد «باليم بابا» المتوفي سنة 1516 على أساس الزوايا القديمة، وهي لاتزال موجودة إلى يومنا هذا، وإن كانت في طريق الزوال. وقد تضاءل نفوذها بعد تاريخ حافل بالاضطرابات. وتدعي هذه الزاوية أنها تتبع أهل السنه والجماعة، غير أن تعليمها يحتوى على عناصر شعبية كتعظيم الامام علي، مثلا، وقولها بأن الخلافة هي في ذرية فاطمة على وجه التحديد. ونظراً لتساهل المنتسبين إليها إزاء القرآن، وتلفيق مذهبهم واعتقاداتهم، فإن السيد جول لورا-Jules Le roy. [83] كتب يقول: بعض عناصر معتقد اصحاب البقطاشية ورياضاتهم يجعلنا نفكر بأنها عناصر من أصل مسيحي، إذ هي لاتتمسك إلا بالمظهر الخارجي للإسلام فمعتقدهم يعتمد على التثليث؛ بحيث يحتل علي مكان المسيح، وهم إذ يجتمعون في دير خلوتهم يحتفلون بما يشبه آخر عشاء السيد المسيح عليه السلام حيث فرق فيه الخمر والخبز والجبن كما أنهم يعترفون بحطايهم لكبراء مرشديهم، ويحصلون منهم على الغفران.»

7 ـ آسيا الوسطى والجنوبية.

ويبدو أن التقية كانت ضرورية في الأوساط الصوفية التي احتفظت بوجودها في آسيا الوسطى والجنوبية ؛ فقبل أن يؤسس آية الله الخميني

جمهوريته الإسلامية كان يمكن أن يرى الانسان وجود المتصوفة وجماعتهم في إيران. ما الأمر إذن مع صوفية أظهرت نشاطها وحيويتها وماشأنها ؟ أما السيد فانسيت مونتيل، فقد حذرنا من تلك الصورة التي لنا عن الرهبان والكهان المسيحيين أو المسلمين الجاهلين القذرين من أهل الذعارة والفجور، أقصد ذلك النوع من المستصوفة الذين أشاد بذكرهم الآداب وروجت لهم دعاية الملحدين. وهذا الرجل قد أشار إلى أن هناك خانقاه حديثا هو للسيد الصافي علي شاه ويضم مايزيد على ثلاثة وثلاثين ألف درويش، ووصفهم بأنهم من مذهب "وحدة الوجود". وعلاقاتهم الروحية مع الهند غير خافية على أحد. وهم يجرأون على التصريح : «بأن العالم ليس إلا وهما، وخيالا وحلما ؛ وأن حياتنا فيه عابرة كاللحظة.» ويذكر هذا الكاتب وكتابه «العالم الإسلامي» على أن بعض أصدقائه من أفغان أخبروه سنة 1957 بأن في تاجكستان شخصية مرموقة لها من العمر 45 سنة قد كشفت عن نفسها وعن نزعتها الصوفية. وهي الآن تقوم بتربية أبنائها على نفس الطريقة الصوفية وأنها قادرة على أن تستظهر مقاطع طويلة من «المثنوى» أعظم شعر في الحب الإلهي لجلال الدين الرومي. فهذه، الشخصية وإن كانت تربت 84 تحت نظام يمارس الالحاد دينا فإنها استطاعت أن تحتفظ بتقليدها الروحي. وتقول هذه الشخصية عن أولئك الذين لايفهمونها : «إنهم لن يدخلوا الدار الآخرة . . . . . »

وإن أحد المرشدين لباكستان المعاصرة، وقد كان رئيسا للجمعية الإسلامية، وهو محمد إقبال (1873-1938)، الشاعر الفيلسوف، والفقيه ليعترف هو أيضا بأن شيخه الرئيسي هو الرومي (1273) المؤسس الرسمي لمشيخة الدراويش. وفي كتاب هذا الشاعر الفيلسوف، وفي أحاديثه نفحة صوفية. ولهذه النفحات من التأثير القوى على الإسلام بأجمعه مالايخفي. ولاتزال أشعار الرومي تنشدها الجماعات في الحلقات الذاكرة، والمجالس ومايعبر عنه «كتاب الخلود» إن هو إلا روح التصوف ذاته.

وفي بداية القرن العشرين، قد انتشرت من الهند إلى الغرب، رابطة تتواتر فيها سلسلة التعليم والتربية، وترجع إلى حضرة الخواجة علي والحسن البصري، وقد بلغ عدد شيوخها المشهورين مايزيد على ثلاثين شيخا. وكلهم تعاقبوا على هذه الرابطة والمشرف على تجديد نورها هو السيد حضرة عنايات خان المولود في 5 يونيه من سنة 1882 بمدينة «بارودا» شمال بومباي وتوفي في دلهي في 5 فبراير سنة 1927 . ولما كان هذا السراج الموقد قد تربي على الشفقة، وعلى الثقافة الموسيقية فقد أصبح منذ صغره مناصراً للتأمل الهادئ، كما كان في نفس الوقت ملحنا ومؤلفا وشاعراً. وفي يوم من الأيام كان جده قد أجابه عن أحد أسئلته ببيت شعر لجلال الرومي : «نحن بحر، وأنت قطرة منه» وظلت هذه العبارة تلهمه طوال حياته. فالشعور بحضور الله في الإنسان والشعور بالأبعاد الداخلية للموسيقى : كل ذلك قاده إلى أن يتصور ماكان يسميه **«يوجي الصوت»** ولقد تربي على التصوف وأخذه من شيخه محمد المدني. ودرس تعاليم أربع رباطات بالهند : الناكيشباندية، والقدرية والسهروردية، والشيشتية التي يرتبط بها. وحينما وافت شيخه منيته قد كلفه بمهمة.«اخرج إلى العالم واجمع شرقه بغربه على نغم موسيقاك، وانشر حكمة الصوفية، حكمة الله الرحمن الرحيم.» فسافر سنة 1910 إلى الولايات المتحدة، حيث عاش فقيرا وكان يعطي الحانة، ويلقى تعليمه على الطريقة، ويحضر ترجمات عن كتاب صوفيين، ويؤلف انتاجه الخاص بتأملاته وتزوج كمعظم شيوخ الصوفية، وانجب أربعة أطفال ؛ وتجول في أوربا كلها. وعين في سويسرا مركزاً للحركة الصوفية. وأحيافيه سلسلة الشيشتيين وفي «سورسين» قرب مدينة باريس حيث اختار سكنه، أسس مدرسة للتأمل ولم يكف إلى موته عن السفر ينشر :«رسالة الحب والانسجام والجمال» وخلفه ابنه : بير ولايات غنايات خان الشيشتي. فتابع نشاطه بجد، وهو يشرف على مراكز صوفية في أمريكا وأوربا، ويسهر على تنشيط الحياه. أما تعليمه فيظهر انتباها خاصاً إلى كل مناحي التفكير الانساني المتجه في الاتحاد الصوفي بالله خارجا عن كل نزعة وثوقية

85

دوكماطيقية متعصبة، وتطلعات الوعي إلى التوحيد مما هو معبر عنه في سائر الديانات، مثله في ذلك مثل البحث عن الحقيقة العلمية، والسلم العالمي يمكن لها لواجتمعت في نور مشترك أن تؤسس عالما جديدا من العدل والمحبة والحرية.

وفي أندونيسيا وهي أكبر بلد في العالم سكانا مسلمين، يتواجد التأثيران الأساسيان لابن عربي وجلال الرومي ويلتقيان في الرباطات الصوفية الموجودة في تلك الجزيرة. وحسب المؤتمرين المنعقدين في سنة 1960، 1963، فإن عدد الرباطات كان قد بلغ سبعا، وكان اثنان منها يقدر عدد اتباعه بالألوف. غير أن نقاوة صوفية كبار الشيوخ لم تستطع في كل مكان أن تبقى بمنجاة محتصنة عن عدوى الهندوسية المحلية، والاحيائية، والمعتقدات والعوائد التقليدية الشعبية. ولاتزال النفحة الأولى الثقافية قائمة كأنها جرثومة تلقح بذرة ذلك الدين الغريب الذي هو الإسلام، وتضفي هذه النفحة القديمة إلى رباطات المتصوفة في جنوب شرق أسيا، صبغة خاصة يشتد لونها أحيانا ويخفت أخرى تبعا للمرشدين من الشيوخ الذين يوجهونها. وكما يلاحظ السيد ڤانسيت مونيتل، فإن مجالس الذكر والحفلات لاتستبعد دائما شيئا من السحر الشيطاني، وممارسة تناول العقاقير مما يظن بها أن تحدث الحب، والاستشفاء والشعوذه وأعمال أخرى سرية كالتنجيم، وكل أنواع الكهانة والعرافة، واستحضار الأرواح بالذكر، وتقديس الأولياء والدعاء إلى الله، والحج إلى بيته، وصوم رمضان على نوع من التساهل فيه، وإيتاء الزكاة. وكل هذا التوفيق والتلفيق غير المنظم قد يتواجد في ممارسة تلقائية من شأنها أن تؤلف بين القوى الغيبية كلها بحيث يمكن الاعتقاد بها دون أن تتزعج تلك القوى الخفية

86

ولقد كان بطل الاستقلال، «أب الثورة» والرئيس الاول للجمهورية الاندونيسية السيد سوكارنو «ابنا لمسلم عرفاني من جاوة» وكان الرئيس

يقول عن نفسه : «إنه متصوف» وكان شيخه الروحي رجلا مسلما «تقيا ورعامخلصا في العبادة والصوم» ويرى أن الحكم يجب أن يكون حسب الشريعة الإسلامية فلما وقع أن سجن سوكارنو، فإنه عكف على قراءة القرآن، والابتهال إلى الله والتأمل وفي سنة 1955 قام بأداء فريضة الحج ولماحانت وفاته طلب في وصيته أن يغطى نعشه بالراية المحمدية وهي الحركة الإصلاحية الإسلامية التي انخرط فيها وعمره خمسة عشر سنة. ولاجدال في أنه لايجوز أن ننسب "سوكارنو" إلى فرقة الصوفية. ولكنه قد شهد أنه توجد بالفعل رباطات صوفية ؛ وأن لها تأثيراً قد لايؤدى بالضرورة إلى الولاية.

8ـ دور المرأة في حركة الصوفية.

واتخذت النساء أهمية كبرى في حركة الصوفية من حيث كونهن عابدات، متزهدات، وزوجات، وأمهات أو رئيسات للمدارس والمشرفات عليها. ولقد كنا ذكرنا الشخصية العجيبة للسيدة رابعة العدوية، وسبب إنابتها وتحولها وما ألفت من أشعار صوفية، وأثرها منذ القرن الثامن الميلادي على تاريخ المتصوف بأكمله. 87

ولقد كانت النساء يجتمعن في بيوت للعبادة سواء اتصلن بالرباطات الكبرى أم لم ينضممن إليها. وقد عرفت القاهرة، وبغداد وحلب، في القرن السابع الميلادي وجود كثير من بيوت العبادات. فعلاوة على القيام بالاعمال المنزلية لم تكن النساء تقتصرن على الصلاة والتأمل والغناء، ومراعاة الطقوس، ورباطات الصوفية، بل كن أيضا يقمن بالدعوة والتعليم. وقد كان بامكانهن أن يرتقين إلى مستوى الشيخ ويسمين حينئذ بالشيخة. ولكن لم توجد قط بيوت مختلطة للعبادة نساء ورجالا. وإذا حدث أن اقتربت أحيانا جماعات النساء والرجال بعضهن ببعض لسبب أو لآخر فإن الرياضات الروحية والقيام بالطقوس، والعبادات لايمكن كلها أن تتم إلا في انفصال

الجنسين انفصالا كاملا ؛ وخارجا عن حياة بيوت العبادة فإن العلمانيين من الرجال والنساء يمكنهم أن يجتمعوا جماعات للتأمل والعبادة، وقد يكون ذلك أحيانا صمتاً مطبقاً لساعات كثيرة، وأحيانايتم ذلك مع الكلام المرموز لشيخ أولأحد الأعضاء.

وماعدا هذه البيوتات للعبادة، فإن النساء قد يجتمعن فيما بينهن، ويشكلن دوائر وحلقات للصلاة، وقد يقصدن قبور الأولياء للزيارة والتبرك. وقد خول لهن التصوف إمكانية لم يتحها لهن تشريع غير متساهل معهن. ولم يوفرها لهن مجتمع فيه السيادة مقصورة على الذكر، وقد عبر ابن عربي عن امتنانه وشكره لسيدتين كبيرتين في السن. واحدة اتصل بها وهو لا يزال صغيراً وكان متحمسا لها، فخدمها وتلمذ لها وتسمى السيدة ياسمينة وهي صوفية من (مارشينا Marchena) والثانية فاطمة، وهي من قرطبة، وكانت صوفية في حالة الوجد، وتعيش أبداً في حضور الله. ولم يخف ابن عربي أيضا اعجابه بالسيدة مريم، وكال لها من المديح الشيء الكثير، وهي أول امرأة صغيرة تزوج بها. وامتدح فيها سموفكرها وروحها وتبث له من رأتها في منامها الطريق الصوفي. ولربما أننا لانستطيع أن نجد قصيدة تعادل ذلك الشعر الذي أهداه ابن عربي إلى السيدة نظام، (الانسجام الموسيقي والروحي هو المقصود)، وهي فتاة ذات روعة وجمال وذكاء فريدين في بابهما. وكانت هذه الفتاة ابنة إمام مكة فجعل منها ابن عربي رمز الحكمة (Sophia) صوفيا الله بالمعنى الإغريقي، وألهمته هذه الفتاة قصائد تفيض حرارة ولوعة منها : "تأويل العشاق، ثم خزانة العشاق" حيث تغنى بلذات الاتصال الوجدي في عبارات مجونية غير عفيفة. وكان عليه أن يفسر هذه الاشعار التي أثارت عاصفة من النقد. وتبين من ذلك أن الناس لم يفهموا معناها الرمزي. وكذلك عبر جلال الدين الرومي عن رقة عواطفه وتقديراته لامرأته التي كانت تقوم بوظائف مهمة في جماعة قونية.

88

غير أن غموض لغة التصوف في الحب بلغت مداها عند كثير من الشعراء المتصوفة ؛ إذ العلاقات الجنسية، وإن كانت تشهد على حب ليس كله شهوانيا ولامن أجل النوال، وإن كانت أيضا ترتفع إلى أعلى مستوى مثالي من الجود والعطاء ونكران الذات، فيمكن لها أن تستخدم كرموز للاتحاد الصوفي بالله، ولو أن وجه الشبه بعيد بين حب وحب . . . فكتاب «نشيد الأناشيد في التوراة» وحب سليمان لسوليمت ألهما أيضا كثيرا من الناس، فوضعوا التعليقات عليهما. وتثار في هدوء التعليقات اللذات الرقيقة من أجل أن تساعد بل أن تحث على تصور علو الحال والعروج الصوفي للنفس نحو الوجد والاتصال بالحق، فيتجلى الله، ويختفي تحت ستار الصور الجسمانية. وحينئذ يكون من المهم ألا نعتبر تلك الصور حقيقته.

ومن هنا جاءت الاشعار الصوفية العديدة دالة على نوع من اللذة الحسية الشهوانية، وإن كانت في الظاهر غامضة كالاشعار التي قيلت في ليلى المجنون، نموذج العشق النسائى الخالد وفي السيدة نظام المجسدة للحكمة، وفي المعشوقة بوجه عام، تلك المرأة التي تمثل الحسن وتبلوره، وترفع هذه البلورة النفس إلى صفاء الجمال الإلهي.

89 ومن ناحية أخرى، عندما تعبر النساء الصوفيات عن حبهن لله، فإنهن على مابلغ علمي، قلما يستعرن رموز الحب الإنساني، وأوصافه الشخصية، فالراقصة الصوفية رابعة، أو خادمة «عتاب»، إنما تتجه بأشعارها مباشرة إلى الله وحده، فتقول العدوية : «أحبك حبين، حب الهوى، وحب جدب . . كما ذكرنا.» وتفصح الخادمة مكنون حبها. «ياحبيب القلوب أنت من أبحث عنه، أبكي فرحي ، وغبطتي ؛ . . . . وموضوع لذتي، فليس لي شوق إلى جناتك، ولالذة فما أرغب فيه هو أن أراك . . . . »

والطهر فضيلة كل صوفي ذكراً كان أم أنثى وكأنه أمر واجب. والطهارة لاتمنع المشاهدة المادية المحسوسة للحب، كما لاتحرم الزواج

وإنجاب الأطفال إلا من كان قد كلف نفسه عن رضىً واكتفاءً بقاعدةالطهارة، سواء من حرم ذلك على نفسه من ذكر أو أنثى ؛ إلا أن الطهارة بوجه عام تقوم بالنسبة لكلا الجنسين على نوع من الاعتدال وعلى التحكم في الرغبة الجنسية، حتى لولم تكن هذه الرغبة تستخدم إلا كصورة لفظية للتعبير عن العشق الروحي ؛ وما هو مباح في هذا الميدان كان للصوفي أن يتركه وإذا استولى على القلب والفكر شهوة من الشهوات تعين على البالغ أو الفتي أن يتخلص منها : «كأنها حالة وجد غير اخلاقية»، وأن يبتعد وإلى الأبد، عن كل إغواء ونزغ من نزغات الشيطان باعتبار ذلك «حركة تقود إلى جهنم.» وإذا استطاعت المرأة أن تهب نفسها عن رضى إلى التصوف، سواء أكان ذلك مع الجماعة أو على الفقراء، وسواء في الجهر والعلانية، أو في السير والانزواء، فإنها ظلت بالنسبة للرجال مثالاً للجمال الإلهي، وفي ذات الوقت أنموذجا للإغواء الشيطاني.

الفصل الخامس

السفر القاصد : التكوين الروحي

90 إن المريد الذي يعزم على متابعة طريق التصوف يصل، إن لم يقع له مانع أو يحدث له حادث، إلى التأديب والتعلم ثم إلى الاتحاد بالله بتحويل أوصافه ؛ ولكن وجب ليبلغ هذه الغاية أن يطيع مرشده وشيخه. ويحتوى هذا التكوين علاوة على التعلم وممارسة أنواع الرياضيات الروحية، على امتحانات قاسية جسمية ومعنوية، من كثرة الصيام، والسهر المستمر، والأعمال الشاقة، والتكاليف المرهقة. والمريد السالك إلى التهذيب والتعلم عليه أن يراعي أقوال شيخه وحركاته وسكناته ؛ وأن يحرس بكل عناية على القيام بالطقوس والرباطات وطوال كل سفره في الطريق الذي اختاره.

1 ـ الشيـخ :

الشيخ هو القطب المرشد إلى البحث الروحي، وهو «المحور» الذي يدور عليه أمر السالك، ويتطور في معارج صوفية حلزونية يقول ابن عربي : « من لاشيخ له، فالشيطان شيخه» والشيخ الحقيقي هو من كان له مرشد مكنه ورسم له رسالته ومصيره.وليس هذا المرشد إلاحلقة في سلسلة تتواتر حتى تنتسب وتصل إلى محمد عليه أفضل الصلوات، وإلى علي صهره أو إلى أحد من أصحابه، والتابعين لهم من خلفائهم. وتلك هي السلسلة الذهبية

و«سلسلة البركة» وهذه العلاقة بأصول الإسلام تقصد إلى أن تضمن الإخلاص للنبي، وعن طريق الأولى أن تضمن سلطان الشيخ. والاهتمام بإقامة مثل هذه الرابطة، وهذه الصلة مشترك بين الشيعة وأهل السنة ؛ وأيضا بين الجماعات الاكثر تحرراً من وصاية العلماء المتزمة المتشبثة بظاهر الدين. وتضمن هذه الصلة دوام استمرار البركة : أي ذلك التأثير العجيب الذي يستمد قوته الروحية من الشيخ. وينقل خلفا عن سلف على جهة التواتر، ومحافظا على تلك الطاقة المؤسسة فيما يعقب من الأجيال. ولوانعدم مثل هذا المصدر، وهذا السند لطاقة هي أشد قوة من الموت لتعرضت الجماعة وتعليم الشيخ إلى تفكك وزوال سريع. وحتى قوة النبي ذاتها إنما تصدر من اتصالها بسلسلة النبوة التي تتكون حلاقاتها الرئيسية من إبراهيم وموسى وعيسى، كما تمكن هذه القوة أيضا مما استمع إليه النبي من كلام الله، ومانزل عليه من الوحي الذي جاء به جبريل عليه السلام وذلك هو الخاتم الأصلي الذي يصدّق ما افتتحه الشيوخ من طرائق. 91

وإذا كانت هذه النفحة الآتية من السماء قوية، لم نعد نستبعد تباين الشيوخ التاريخي حول ضروب التدخل التي تعزى لشيخ غريب الأطوار الذي هو الخضر عليه السلام فهو المعلم غير "المنظور" للجميع، ولكن قد يظهر فجأة فيعطي إشارة ويقول كلمة، ويسكت ثم يختفي. وقد ينظر إليه على أنه إما مرشد باطني، وفي هذه الحالة يكون مجسداً لوعي متجه إلى الله، وإما على أنه قطب يجذب النفس إلى الله جذب مغنطس روحي، وإما على أنه نظير النبي يوشع بن نون خادم الله، وفتى موسى في التيه الذي هو رمز إلى الطريقة المؤدية إلى الله عن امتثال الطاعة والعلم والحب. فهذا الشيخ الجليل الأعظم يماثل ذلك الذي ذكر الله في سورة الكهف «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه. من لدنا علماً» (18، 65 و 82) ولما كان مكلفا بتعليم موسى فإنه أجاب حينما سئل : «فإن اتبعتني فلا تسألني

عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً» وهذا هو السلوك الذي كان يتخذه شيوخ الصوفية إزاء مريديهم القليلي الصبر والسريعي الغضب. وهذا هو السبب في أن الجنيد مثلا كان قد أغلظ القول للحلاج، لأنه تطفل في السؤال واعتبر الجنيد أن سؤال الحلاج كان سابقا لأوانه ولقد أشار ابن عربي كثيراً من المرات إلى تلك الشخصية الشديدة التستر والخفاء، والتي تطلع على ظاهره وباطنه، وأنها مشرفة على أسرار كتاباته، وهي تظهر أحيانا كالبرق الخاطف، في أمكنة وأزمة مختلفة، وهي إلى ذلك تأمر بطاعة الشيوخ من غير أن تجد هي بذاتها حلا للمسألة وقد تمثل هذه الشخصية آونة أخرى على أنها الباعث على طلب الحق، وأنها الوازع الداخلي للمحيي للضمير، وهي تشبه في ذلك ماكان يسمعه سقراط من نداء داخلي.

92

وكثير من الزهاد والمتعففين الذي قد لايجدون نكاحا، ويعيشون على وجوههم في العالم، وأيضا كثير من الرجال والنساء المتزوجين حينما يتخذون كلهم طريقا ويسلكونها، حتى ولوكان ذلك خارج كل تنظيم جماعي، فإن هؤلاء كلهم يضعون أنفسهم تحت توجيه شيخ وأمره ونهيه. وفي لغة المتصوفة يتجهون إلى قطب يرشدهم، ويمكنهم أن يتحولوا عنه إن تبين لهم أنهم لايتقدمون فيما اختاروا من طريق أو اعتقدوا أن شيخهم غير مطلع على أحوالهم، فلا تربط بينهم حينئذ صلة ما وهكذا فإن كثيراً من المتصوفة من بين من اشتهروا بالعلم والفضيلة قد كانت لهم شيوخ كثيرة بحثوا عنها في جميع أقطار العالم الإسلامي.

ولايمكن لشيخ ما أن يمارس وظيفته ودوره إلا في شروط محددة ؛ إذ عليه ألا يعلم فقط طريقا أو طرقا، بل يجب أن يكون كلفه هو ذاته شيخه برسالة ومهمة وأورثة من بركاته، ونقل له من نوره. ويفترض الاختيار عند المريد الجديد أن يكون ممن أتقن علوم الشريعة والأصول والفروع والمعاملات، مطلعا على المقامات والأحوال، متدربا على الطقوس والمناهج،

واقفا عند قواعد الزهد قد جرب نفسه. وتغلب على المصاعب الفيزيائية الجسمانية والنفسية. ولاتظل هذه الأنواع قاصرة على مستوى عقلي بل يجب أن تزدوج بالتجربة الروحية في طريق السالك الشخصي، وفي إمكان التعبير عن المذهب بأمثلة تثبتها الوقائع والمشاهدات. ويضاف إلى هذه الأوصاف الاخلاقية مواهب بهايقع التمييز ولزوم مبدأ التقشف، مع الشعور العميق بالتواضع ومحاسبة النفس محاسبة يومية. ويجني المريد فوائد من مناجاته الباطنية لله وفي خلواته المتكررة عبر فترات وأوقات معينة. 93

2 ـ الولاية والمراتب.

يتبع التطور الروحي للمريد المبتدئ مع شيخه نوعا من التدرج التراتبي. وإذا كان النبي لم يحرم حياة الرهبنة في نص قاطع، كما أنه لم يشجع على الإنتباذ في الخلوات، فإنه قد قال : «لارهبانية في الإسلام.» في بعض ماورد عنه ولاشك أن ما كان النبي قد عرفه من خلال رحلاته وأسفاره قد كره إليه حياة الرهبنة، فدعا إلى أخلاق قد تكون وسطاً بوجه خاص :

«يأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولاتعتدوا، إن الله لايحب المعتدين» (5، 87) وظهرت له حياة العزوبة في الصوامع غير متفقة مع الطبيعة الإنسانية ودوام المجتمع إذ الزواج هو المعيار الشخصي والمجتمعي لبقاء النوع. ومالبثت دعوات النساك أن ظهرت في الإسلام ممثلة في عباد الله الصالحين، والزهاد والمنقطعين في الخلوات، وكل هؤلاء المحبين في الله قد اجتمعوا في جماعات وطوائف، وكانوا مقتنعين بأنهم لم يخرقوا بعملهم هذا أية قاعدة قرآنية قطعية الدلالة. إلا أنه إذا كان معظم النساك متصوفة، فليس كل المتصوفة نساكا أو من أهل الصوامع الخاضعين لقواعد دقيقة صارمة كالتبتل والفقر، والإكثار من النوافل، والقيام على خدمة بيت العبادة ؛ لأن التصوف ليس من المجالات المقصورة على بعض دون بعض.

وعلى رأس كل طريقة، إن صار لها وزن، وبعد ذلك، تحولت إلى
94 مدرسة لها طائفتها أورابطتها، واعتبرت الشيخ فيها وليا محبوبا في رعاية الله وحفظه. ويمثل الولي دور الوسيط بل شفيع بين المريد والله. وعلى هذا فالولي تقع منزلتة في مرتبة أولى من دائرة تبعية الهادي الأول ومنطقة نفوذه وهو الله الذي أوحي بالشريعة وتفضل باللطف وكان النبي محمد عليه الصلاة والسلام هو آخر المبشرين بالله، وخاتم النبئين. ثم جعل العلماء يفسرون الشريعة تفسيرا رسميا. والمقصود بالعلماء هنا علماء الأصول : أصول الدين، وأصول الفقه، والفقهاء. غير أن هؤلاء العلماء لم يتجاوزوا في تفسيرهم المعنى الظاهر، أو أنهم تكيفوا مع الوقائع المتجددة للحياة العادية الخارجية، في حين أن الشريعة تحتوي أيضا على معنى باطني. وهذا المصدر إنما اختص به متأولوا الصوفية والباطنية. فكان الشيخ عند المتصوفة هو المؤول لهذه المعاني الثانوية وعند الشيعة يسمى العارف برموز الشريعة ومعانيهاالإمام، ويسمى عند أهل السنة والجماعة بالفقيه الشيخ وهذه الألقاب وإن تعددت فالمقصود بها الولي وكما في الحكمة الاشراقية، فإن الولي تتجلى له الولاَية على معنى التعليم الروحي. وبهذا الاعتبار، فيحق له هو وحده أن يطلع على السر الخفي للوحي الإلهي الذي يهدي السالك في طريقة إلى الإتحاد بالله وهذه المعرفة الذوقية هي حكمة Sapida scientia وهي غنوصية الإسلام. ولكن لفظ الولاء (بفتح الواو) يخالف لفظ الولاية (بكسرها). إذ الأولى ليس إلا بداية الطريق، وليست نهايته. وفي العرف الشيعي خاصة، يسلك تنصيب الشيخ سبيل سلسلة النسب الذي يوصل إلى الإمام، في حين يكون التنصيب عند أهل السنة مشروطا فيه الاتفاق مع درجة الكمال الروحي، والمقصود بها درجة يعترف بها الشيخ ويتولاها. وهذا عين الاحتفاظ بالسلسلة. وفي كلتا الحالتين، وبالرغم من وجود هذه الاختلافات فإن الشرط المزدوج من الطاعة والتحصيل الآلهيين أمر ثابت، مؤكد.

وكل إنسان، (ذكر أو أنثى) بإمكانه أن يصير شيخا، ولكن لايتحقق له

95 ذلك إلا إذا سلك طريق الزهد والتصوف وهو طريق شاق طويل تحت توجيه سلطان شيخ مرشد. وإذا كان التلميذ مهيئا على الدوام لاستقبال النفحات الإلهية، فإنه يتعيَّنُ عليه أن يقطع منازل تسمى في لغة القوم بالمقامات تتحدد تباعا عن طريق التلقين قبل أن يرقي إلى أن يكون له الحق في المرشد الروحي لجماعة من المريد وهذا المرشد مساعد ومعين للشيخ باعتباره حارسا مراعيا للسلوك وقواعد التأديب. وقد يكون المرشد أحيانا مكافئا للشيخ وفي مرتبته (يسمى الشيخ أحيانا بلفظ "بير Pir" والأستاذ بالعربية والفارسية). وحينما يجئ ويكون قد نجح في التغلب على جميع المصاعب، ونجا من الآفات، وخرج من الامتحانات، فإن الشيخ ينصب مرشداً، وقد أصبح له من القوة والبركة، وأطلع على سر المعرفة الباطنية. ويكون نقل هذه القوة أحيانا على الطريقة المولوية داخل الأسرة من الأب إلى الإبن أو ابن الإبن.

غير أن الشروط التمهدية تبقى ضرورية، كما أن الأوصاف الأخلاقية والروحية يجب أن ترجح على النسب المادي، نسب القرابة، ماعدا حالات نادرة.

وقد يقع أحيانا ألا يتفق سلوك الشيوخ مع تعليمهم وكأنهم نسوا ماجاء في السورة : «قل ياأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم . . . » (5، 68) وبعض المريدين يستسلمون لهوا جس النفس، ووساوس الشيطان فيفتنون السذج من الناس أو يحوزون ثقتهم بإظهارهم بعض مكاشفات الحق وأسراره، كالقدرة على معرفة مايهجس في بال الغير، والإطلاع على أسرارهم، والتنبؤ بوقوع بعض الحادثات، وتفسير الرؤى والأحلام ؛ وآخرون من المريدين ينقادون إلى الشهوات أكثر مما ينقادون إلى أوامر الشيخ، وضرورات الزهد، إلا أن

المريدين المتقدمين في المعاملات والمجاهدات يميزون عند الاقتضاء بين الانسان وتعليمه، ويرتبطون بقيمة أحدهما أكثر من الارتباط بسلوك الآخر. وإن كان المطلوب في التصوف أن تتخذ التجربة من جهة المبدأ في المقام الأول لتحقيق الكلام. وحينئذ يتعلق الأمر بالمريد، فهو الذي يجرب على ذاته ما إذا كان التعليم الذي تلقاه قد نفعه، ولايلتفت إلى تقييم الآخرين له، وبالأخص مرشده.

ويقيم منظروا المتصوفة، حسب ذوقهم المعتاد في التصنيف ثلاث مستويات أساسية لكل تكوين : مستوى عام مشترك بين معظم السالكين للطريق الروحي ومستوى التلاميذ الذين تقدموا شيئا مافي الطريق ومستوى القاصدين، وهو مستوى يقتضي نوعا من التكيف الأكثر فردانية. وهذا المستوى الأخير هو بوجه عام المقام الأعلى الذي يلقى فيه لا المرشد فقط بل البدلاء أنفسهم. ويلحض هنري كوربان هذه المستويات في المراتب المعهودة عند المتصوفة : وهي مرتبة النقباء والنجباء والأوتاد، إنها مراتب الأولياء الروحانيين. وفي المذهب الباطني الإسلامي، يعتبر هؤلاء وسطاء وبدلاء إذ بصلواتهم وفضائلهم يخففون من غضب الله، ويحفظون العالم من تعجيل العقاب في هذه الحياة الدنيا بسبب ما يرتكبه البشر من الفواحش ماظهر منها ومابطن.

96

3 ـ أساس الإيمان

إن فضيلة الصوفي الأساسية إيمانه بالله الخالق، القادر الرحمن الرحيم. وهو إيمان يتخلص في الشهادة : « بأن لاإله إلا الله، وأن محمداً رسول الله.» فالشهادة وإن كانت واحدة في بنيتها الداخلية متفاوتة حينما يعبر عنها : إذالإيمان يزيد وينقص. وأول مايجب معرفته والإيمان به هو كلام الله المنزل على رسوله المكتوب في المصاحف. ثم إن كلام الله يتبين لنا معناه حسب تدبرنا له، وحسب حاجيات الحياة الإجتماعية. وحينئذ فإن المذاهب

الفقهية والكلامية والأصولية هي التي تعرف لنا ذلك الكلام العظيم ؛ والمؤمن حرفي أن يختار ماشاء من هذه المذاهب بشرط إلا ينأى عن المعتقد الصحيح المستقيم لما ورد في القرآن ولما تواتر إلينا من أحاديث الرسول، 97 وبالأخص الأحاديث القدسية التي هي أيضا من وحي الله. ثم أخيراً وهذا بيت القصيد، أن الصوفية تعرضوا لاشنع التَّعْنِيف بسبب اتهامهم بالبدع، والشك في إخلاصهم، مع ماقاسوه من شنيع التعذيب الجماعي المعهود، ولظنهم أنهم قادرون على أن يغوصوا على معاني القرآن باستخدامهم التأويل الباطني، بما اكتسبوه من تجربة صوفية حدسية إشراقية، وبما يحيونه فيها لدرجة تصل بهم أحيانا إلى حالة الوجد. وهم إلى ذلك قد جرأوا أن يقولوا مع الحلاج : «إني لا أختار مذهبا معينا» وقد وصف شهيد بغداد المتوفي سنة 922 هذه العملية التي ينقطع عنها كل كلام وكأنها حالة بين الاصطلام وبين الفصل الذي يحصل بعد اتحاد العاشق بالمعشوق : «لي حبيب أزوره في الخلوات، وهو حاضر حتى لودق عند النظر، وإني معه كما لو أصبحت أخاطب فيه ذاتي إني حاضر غائب، قريب بعيد، لايمكن إدراكه بالرسم، إنه قريب من القلب بالخيال، وألصق بشرارة اللهيب من الإلهام» (ترجمة ماسينيون) أليس نحن هنا في مقام هوقمة الإيمان الذي لاتستطيع الكلمات التعبير عنه. إذ نحن تخطينا حدود كل لغة إلى عتبة المشاهدة والحضرة. ولايمكن للفقهاء ولا المفسرين المقيدين بالظاهر أن يفهموا شيئا من هذا الكلام، ولا أن يقبلوا مثل هذا التأويل.

4 ـ في تهذيب الاخلاق وبناء الفضائل والأوصاف.

وتقتضي ملازمة كلام الله التجرد من الذات ؛ وإنما يتحقق بممارسة الفضائل المطهرة والمقومة للأوصاف : ويشمل تطهير الباطن جهاز النفس الإنسانية بجميع قواها ومستوياتها : إذ تطهير النفس يكون بالتوبة والإنابة، وتطهير القلب يكون بالعزلة والخلوة والصلاة والتفكر، وتطهير الروح

بالإيمان والإخلاص في الحب مع الاتجاه إلى الاتصال بالله. ويحتوي هذا الزهد الورع على التحذير من رعونة الخيال الغني بالأحلام المشعلة لنيران الشهوات. ولم يول الاسلام للنقاوة والطهارة الظاهرية مثل ما أولتها المسحية في زهدها ؛ في حين أكد الإسلام على صفاء القلب والنية، والإحتشام والمروءة، وبالأخص حض الإسلام على التواضع. وغض البصر حتى تقمع النفس عن وساوس الجاه، وإغراء الرفاه. وتتجلى قواعد السلوك بقوة مع أهل التقوى والزهد غير المتزوجين أكثر من تجليها مع المتزوجين . غير أنه يمكن لقوة العزم الباطنية والتعلق الشديد بالله أن تؤدى بالصوفي إلى الطهارة المطلقة حتى ولو كان متزوجا. ولن يجد في ذلك عسراً أو تضييقا عليه.

98

وجميع ماكتبه المتصوفة من مطولات الكتب مجمعة ومتفقه على أنه من الضروري حسن الأنبابة والتوبة. واشتهر البسطامي بتفضيل الإنابة، وتنويع المجاهدة على قدر عظم الآفات. ومن هنا كانت محاسبة النفس مما يسمح بمراقبة جميع حركاتها وأفعالها. ويبدو أن الحسن البصري هو أول من قال في العالم الإسلامي بمحاسبة النفس على وجه دائم. وقد كان المحاسبي جعل من هذه الرياضة، محاسبة الضمير، محركا أساسيا لبلوغ الكمال الروحي. ومصنفات التصوف تعتبر المحاسبة للنفس أمراً ضرورياً. ويرى فيها الغزالي شرطا لاغنى عنه في الاذعان الكامل للمشيئة الإلهية. وهولهذا الغرض ينصح السالك بأن يتخذ لنفسه جريدة يسجل فيها صباح مساء مايرد على قلبه من أفكار، وعلى نفسه من شهوات، وماتقوم به جوارحه من أفعال وأقوال مما يبعده من الله. فهذه هي الوسائل التي يتأكد بها أنه يعيش في حضرة الله أو كنفه، وقربه. ولم يزل المتصوفة يضعون هذا التمرين من بين رياضتهم في مركز ممارساتهم كأنه منها برج المراقبة. ولايتعلق هذا التمرين بالفعل المادي للجوارح، وملابساته الخارجية بل يتعداه ليتسلط على ماخفي من النوايا والخلجات التي توحي به. فإن النية هي التي تعطي للفعل معنى

وقيمة. وقد نبه النبي عليه السلام، في حديث له نورده بمعناه لابلفظه : «حاسبوا أنفسكم على أفعالها، قبل أن يحاسبكم الله على ذلك» وبالتحليل السيكولوجي الدقيق نستطيع أن نستخرج خبايا ودفائن أنفسنا، وما اقترفناه في يومنا، وذلك مع تجنب الوقوع في الاستبطان النرجيسي. وكل نشاطات المتصوف من أدناها إلى أرقاها تنزع إلى إظهار حب الله. ووجود المتصوف في ذاته يصير وجوداً إشراقيا إلهيا، وشهادة للخالق على مخلوقاته إنه مرآة العالم غير المحسوس والدليل المحسوس الحي على وجود علاقات تقوم بين العوالم والأكوان، والإنسان والله.

99

5 ـ الصلاة، والدعاء.

ويصف شيوخ المتصوفة تبعا لأذواقهم في التصنيف المنطقي أنواعا كثيرة من الصلوات : فهناك الصلاة المفروضة الواجبة، وهناك النوافل تبعا للظروف والملابسات، وهنا أوقات الابتهال والإستغفار وتأمل القرآن، وترتليه والانصات إليه، وإنشاد الشعر، والإستماع إليه. وفوق هذا هناك سماع الأصوات والألحان مرفوقة بالحركات والشطح، وهناك التأمل في الخلوة، ثم أخيراً وهذا هو المشهور، هناك الذكر، ويكون جهراً فرديا وجماعيا، ملحونا وغير ملحون. والذكر في نهاية الأمر إحدى الرياضات الشائعة بين المتصوفة وقد رسم في قلوبهم أن للذكر قوة التخلق بالتلوين والتمكين، إذ له قوة سيكولوجية على إنخناس أحكام النفوس البشرية وأوصافها على معنى أن الذكر ينفذ في الذاكر المنتبه حتى يستطيع بهذا النفاذ أن يشارك في صفات الربوبية التي يعبر عنها كل إسم من أسمائه : فكأن الذكر مفهوما على هذا النحو هو امحاء الصفة البشرية، وانخناسها وفناؤها بردها إلى الجانب الإلهي بما يذكر به اللفظ، فاسم الله يوصل المتأمل حسب قدرته على القبول، وهو يوصله من الأنوار مما يقصده قياسا كان ذلك أو رمزاً. واسم الحكيم يكشف للعقل كنوز المعرفة الإلهية. ويشرح الصدور لها.

ولفظ السرمد يدل على الحضور الكلي لله في الزمان والمكان، والحياة الأخرى، ويشير لفظ الأحد إلى الإتحاد النهائى للنفس بالله. والجمال لفظ يدل على أنه أحق موضوع بالتأمل، إلا أن بعضا من هذه الأسماء لايمكن أن يكون موضوعا لاي نوع من المقارنة والمشابهة بأي لفظ من الألفاظ الأخرى 100
"كالكائن" مثلا، كما لايمكن مقارنتها بشيء من الأسماء التي تقتضي تعاليا وتنزيها لايستطاع التعبير عنه. وقد قع نقاش مذهبي في هذا الباب، فالمعتزلة، كمذهب سني ترفض كل تشبيه وتمثيل لأسمائه حتى لوكانت حكاية تلك الأسماء على رأي المعتزلة تحسن من جهة كون الحكاية تمجيداً لتفرد الواحد في وحدانيته، واختلافه عن غيره. وبعض المذاهب الأخرى ذات النزعات الصوفية في التوحيد كابن عربي، ترى أن حكاية الإنسان لوصف واجب الوجود (كالقول بأن الله تعالى واجب لذاته، له الوجود المطلق، والإرادة والعلم . .) تكون ممكنة لو كان الصوفي يفنى في الله ولايحيا إلابحياة حبه. وحينئذ فإن ذكر الأسماء الحسنى، وإن كان لايمكن ردها إلى أحوال المخلوق، لاتزال تحتفظ بقوتها على إحداث التخلق بالتلوين: وذلك بدفعها الصوفي إلى أن يتحد اتحاداً تاما بالموجود الأسمى الذي اكتمل فيه تحقق الإسم الأعظم. وما أكثر صيحات المتحيرين من الصوفية ممن انكشفت لهم الحضرة، فتبين من حالهم الحد الذي بلغوه في درجة الإتحاد : إذ أنهم جعلوا يتحدثون كما لو صاروا الإله ذاته. أو لم يلتحق هؤلاء المتصوفة بفعلهم هذا بما كان رهبان المسيحيين الشرقيين يحاولون الوصول إليه، وهو أن يحل في صورتهم الله ؟ وقد كتب الحلاج «أنا الحق» وهو يعبر بهذه الكلمات عن كونه حل في حقيقة الله.

وقد كان ابن عطاء الله يردد : «أيها السر الذي أظهر الوجود من العدم، والذي أبقى صفة الفاني مع من له صفة الأبدية.» وختم ابن عربي : «من فنى في الله بقي. . .»

وغالبا مايذكر الصوفي هذه الأسماء على سبحته أو في صلاته، وتختلف حبات السبحة عدداً يتراوح من 99 إلى 101، 301، 1001، وكل هذه الأعداد ترمز لا إلى العدد في ذاته، وإنما إلى لانهاية الله ؛ إذ لايمكن أن نحصي الثناء، ولا أن نكرره، وإنما يدل التكرار على السير في الطريق إلى الإقتراب من الحضرة. وعندما يكون الشيخ هو الذي يعطى السبحة، فإنها تتخذ قيمة أخرى مثل الخرقة، إذ تصبح حاملة للبركة فمعها تنقل الطاقة الروحية. وهذه القوة المحولة التي للأسماء الحسني عندما ترتل مع التركيز الشديد، بقلب حاضر، خاشع لله، متعبدا، فإنها لاتنفذ إلى نفس الذاكر إلا على التدريج وفي هذا المكان أيضا يظهر ولع المتصوفة المنظرين بالتصنيف والقسمة، والترتيب. وأول شيء يبتدأ به هو عمل اللسان، وهو المواظبة على الذكر والاستغفار والتسبيح بترديد الصوت وتكريره، ولانطيل الحديث في هذه البداية. إذ المهم هو الدرجة الأولى الباطنية من عمل القلب ففيها يكون النظر في المعني مثيراً ومنبها لما يقابله اللفظ. والنظر في هذا المستوى عقلي محض. وفي الدرجة الثانية يكون التدبر والتأمل باعثا للشوق، مذكيا لنار الحب، فيهيج التلذذ بتصور المعنى قلوب المتيقطين فتمتلئ أنواراً. وفي الدرجة الثالثة يكون الإمداد والإلهام والنفث في الروع وورود الفوائد، إذ من خلال الصور، ومعاني العالم المخلوق تنكشف المقاصد وعجائب الخلق وأسراره. وفي الدرجة الرابعة منزلة الروح، إذ ترتفع البصيرة فوق العالم المكاني والزماني نحو مشاهدة الحياة الأبدية، وأخيراً ترقي إلى الدرجة الخامسة : درجة السر : وهي من أرقى المقامات إذ تتجاوز حجاب مرآة الأسماء بتجلي حقيقة السر الإلهي. وهكذا يمكن بذكر أسماء الله الحسنى أن تتوج في المحاضرة والصمت بتوالي أنوار التجلي. وقد يهيج القلب داع الحب وهو في طريقه إلى المشاهدة ؛ لذلك كثيرا مايحذر الشيوخ لعله أن تكون هذه الآثار مفتعلة مصطبغة إذ الآثار متعلقة بأحوال ذاتية، للأوقات مدخل فيها وبالأخص فضل الله ولطفه.

101

6 ـ الذكر.

102 هو محور العبادات الجماعية لدى المتصوفة : فهو يبعد عن التشويش، ويجذب الذاكر إلى أن يقوم بحركة وعمل جماعي، ويقرب من الله ذي العظمة زلفى وينفث القوة الإلهية، مما تحمله أسماء الله في روع الذاكر، وتحوله. ولقد لخص الغزالي المنهاج النفسي للذكر تلخيصا كاملا نكتفي معه بإبراز المصطلحات التي تبين التقدم في ذلك المنهاج " [«وذلك بأن تجلس فارغ القلب **مجموع الهم** مقبلا بذكرك على الله تعالى. وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : «الله، الله» مع حضور القلب وإدراكه إلى أن تنتهي إلى حالة لوتركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ثم تصير مواظبا عليه إلى أن يمحّي أثر اللسان فتصادف نفسك وقلبك مواظبين **على هذا الذكر** من غير حركة اللسان ثم تواظب إلى أن لايبقى في قلبك **إلا معنى اللفظ**، ولايخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والدوام ولك اختيار إلى هذا الحد فقط. ولااختيار بَعْدَهُ لك إلا في الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك **إلا الانتظار لما يظهر من فتوح** ظهر مثله للأولياء وهو بعض مايظهر للأنبياء قد يكون أمراً كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقد يتأخر فإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفا، وإن يثبت امتد ثباته وقد لايطول وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق وقد لايقتصر على فن واحد، ومنازل أولياء الله فيه لاتحصى لتفاوت خلقهم وأخلاقهم.

فهذا منهج الصوفية»] «ميزان العمل»

واللحظة الحاسمة في الذكر هي التي يتوقف فيها اللسان والصوت. ولكن حينما يتابع الفكر معنى الكلمات ينسى اللفظ فيهتز وجداً ويحلق طائراً نحو المعنى، وكما قال :

بيير جان جوف. Pierre - Jean Jouve.

إن صمتي هو الكلمة التي تعشق

أيها المنصت المصغي بسمعه إلى الظلمات

7 ـ السـماع.

وفي التصنيف الإسلامي للعلوم يقع السماع في حقل الفيزياء، وهي علم السماء، وعلم الفلك. ولايخلو ذلك من التنجيم. فلا عجب إذن إن دل لفظ السماع في اللاهوت الصوفي وفي حياة المتصوفة على ذلك التناغم الروحي للملكوت السماوي. فهو يوحد الغناء والموسيقى والشطح رموزاً لدوران الفلك وكواكبه ؛ وكأن ذلك الدوران هو تجلي الله في قوته وجبروته، وتلك حكمة الاشراق. فالصوفي في دورانه الموقع على ذاته، وعلى الدائرة (الجماعية) يندرج رمزيا في نظام الكون الرباني. وهكذا بضم الفكر إلى مشيئة الخالق يبرهن المتصوف على رضى ربه ؛ فيتعرض من جديد للنفحات والامدادات والإلهامات.

103

وهو يرغب أن يدخل بكامله في رجَّة الكون وارتعاشه أمام عظمة الربوبية حتى يتمكن أن يرى من وراء المرآة سر الربوبية. فالسماع، وهو أنشوده محركة ومؤثرة يفترض معه أن يؤدي إلى الاتحاد الوجداني مع الوجود أو على الأقل إلى اتصال متوتر.

ولقد كان ذو النون المصري (المتوفي 859م) أول من ابتدع هذا الشكل من العبادة الجماعية التي بلغت أوجها مع الدراويش الدوارين الجوالين أيام جلال الدين الرومي المتوفي سنة 1273م، وانتشر في العالم الإسلامي بكامله. وأثناء حلقات السماع هذه قد يحدث أن يقوم أحد الإخوان فجأة، وقد ذهب به الشوق كل مذهب، رافعا عينيه إلى السماء، وينطق بكلمات غير مفهومة، فيجذب الإخوان بدورهم فرادى وجماعات ويرتفعون بأعينهم صحبة عين الأول وجهته فيغنون ويرقصون شطحاً، ويرسمون بعض

الحركات ثم يرجع الهدوء والسكينة ويلفهم الوقار وأحيانا قد يقوم أحد
104 الإخوان فيبتدئ مشهد جديد وهكذا ذواليك في جو من الاسترواح والإستلذاذ. وفي أيامنا هذه قام كبار الكتاب بوصف رائع للسماع سواء في أفريقيا أو في الشرق الأوسط أوفي أندونيسيا. ويشهد هذا الوصف على أن القوة المثيرة لحلقات السماع، إن ضم إليها العادات المحلية تؤدى إلى آثار لاتحمد عقباها تقارب أحيانا أزمات الصرع والهيستريا. ولقد انكر الشيوخ في عصرهم الذهبي مثل هذه الآثار للسماع، وقد أظهروا تحفظهم من مثل هذه الظواهر فمنعوا المبتدئين الجدد من أن يشاركوا في هذه الرياضات وإن ظلت شعبية جداً.

8 ـ الخلوة والزيارات والحج.

ولكي يحظى الإنسان بالوصل وينال القربات لابد من أن يكون قادراً على تحمل العزلة. وقد كان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام قد اعتاد الذهاب إلى الخلوة للتحنث.

فمارس المتصوفة الاختلاء الروحي تأسيا واقتداء به فكانوا يبتعدون مدة تطول وتقتصر، فيتجنبون كل اتصال ومخالطة، وهم في اعتزالهم صائمون متأملون يقرأون القرآن، ويدعون ويبتهلون، وتتم الخلوة إما داخل جماعة هادئة وسط إخوة، وإما في مكان ناء منعزل : كهف أو مغارة. وفي جميع الأحوال، فمن شرط الخلوة الدائم أن يتمكن المريد من أن يبتعد عن وساوس الشيطان، وأن يعرض عن مألوفات الطبع، وعن الانشغالات الخارجية حتى من الخلق إلى الحق.

وتتحقق وحدة هذه العزلة، وتتلطف بمجاورة بعض الزهاد يقربهم من مكان واحد. وثمرات العزلة المرتقية حسب البسطامي «هي الإلهامات والامدادات الربانية والتأملات والإشراقات، والاتحاد بالله.» فإن أعوزت مثل

هذه اللحظات الموصوفة، حينما يقضيها المريد في حضور الواحد القهار، وهي تجربة لها ثمنها من الشدائد، إن خاب سعيه ولم يجن إلا الأسى والوهم. وللعزلة مخاطرها وعواقبها الوخيمة كتضخم الخيالات والتوهمات، ومن الذكريات مما تهجس به النفس، كمالها رعبها وفزعها. وأيضا من ليس له على خياله الجامع حول ولاقوة تعين عليه أن يطلب نصيحة شيخ مرشد، قبل أن يتعرض لمثل هذه الآفات والصراعات الداخلية التي لامطمع في الانتصار عليها.

وأيضا تدخل زيارة قبور الأولياء، والتردد على الأضرحة في عداد عادات المتصوفة. ولاشك أن الباعث على هذه الزيارة حاجتهم إلى التفكر في الموت 105 في مكان واعظ بصمته. غير أنه في كثير من الحالات، تبعا لما يحكيه المتصوفة أنفسهم، إنما يطلبون بالزيارة ذلك الإحساس بالعلاقات التي يمكن ربطها مع الميت : من حضوره العجيب، والاعتباربه، والانتفاع بروحه، والمشاركة في بركته. والرغبة في شفاعته. وكثيرمنهم يحكي ماراه في مقاماته من أحاديث واتصالات بالأموات. والظاهر، عند بعضهم أن استقامة الولي، والدعاء إلى التشبه به، وبلوغ مقامه واحترام فضائله، كل ذلك كان متمكنا في صدورهم ؛ بينما طلب البعض الآخر بزيارتهم الاحتماء بهم واللجأ إليهم. إلا أن المرء قد يتساءل ما إذا كان تعظيم زيارة القبور يتفق مع المذهب القرآني، وهو مذهب شديد الحرص على القول بخلود النفس وعلى بقائها بعد موت الجسد إلى حين يوم النشور الذي علمه عند الله.

ويعبر السفر خير تعبير عن الوعي بالموقف الوجودي الخاص بالإنسان : وهو كونه إنساناً مسافراً. وأيضاً فالسفر، كأداء فريضة الحج، حسب ماورد في القرآن يمكن أن يكون، كما يرى الصوفية، سفراً بالقلب لاانتقالا من بقعة إلى أخرى. فتعليم الصوفية ذاته يحمل اسم الطريق. ومن ثم وجب تهيئة المسافر، وتطوير استعداده الباطني ؛ إذ هو قاصد الطريق. ويكون ذلك

بالإنابة والتوبة، ولزوم الفقر والورع. وحينئذ يصبح السفر رحلة تعليمية، وقد يكون أحيانا في متاهات الحيرة، ولكن السفر يقود دائما إلى الارتباط بصميم الوجود الأسمى. وإن المشي على الأقدام بالنسبة للقاصدين ليس له من قيمة إلا إذا كان يرمز إلى هذا البحث الروحي عن التوحيد.

9 ـ الأحوال والمقامات.

لقد اعتاد المتصوفة أن يميزوا، في منازل التصوف ومعارجه، الأحوال والمقامات. فالأحوال هي نتيجة مواهب الله خاصة، كاللوائح والبواده مما لايدوم وهذا المعنى للحال يعادل ما يسميه اللاهوت المسيحي الالطاف الربانية. وأما المقامات فهي نتيجة لما يتوصل إليه بضرب مقاساة ؛ إنها 106 مكاسب تحصل ببذل المجهود الدائب. وإذن فالحال والمقام متكاملان يصفان درجة في السلوك. وبعض المتصوفة يتخطى الأحوال، بفضل لطف الله تعالى ، فيصلون إلى الولاية بدون أن يكون لمجاهدتهم تعلق بما وصلوا إليه ولكن هذه الولاية من جهة كونها اختياراً من الله وتفضيلا تبقى سراً شخصيا مكتوما. وبذلك كان هذا النوع من الترقي لايصف الطريق الصوفي الذي يقتضي بذل المجهود المنظم : وهو التصوف بمعناه الحق، وهو الذي يوصل إلى النتيجة ولاريب في ذلك. وقد اختار الله بعض المتصوفة منذ الازل، وآخرون كتبت عليهم المجاهدة (بفطم النفس عن المألوفات) والمعاناة ليتحققوا في ذات الله، وليبلغوا تلك الصورة الأبدية التي رسمتها لهم الربوبية عن أنفسهم. فالتصوف، كما ذكرنا، هو في معناه الحق هبة من الله، خالق الأحوال، ولكن يقتضي أيضا لفتح أبوابه عطاء من فناء صفة النفس ببذل الجهد فليس يعني الامر الاستحقاق فقط، بل المجاهدة، وذلك باشتراك الإرادة الإنسانية، والمشيئة الإلهية. غير أنه يجب ألا يبالغ الإنسان في هذا التمييز بين اختيار التفضل، واختيار الشرط، بين محض هبة الله، وبين المجاهدة المعان عليها. إذ في هذا المجال كل شيء هبة، وبالعكس كل شيء شوق ومحبة.

وقد اعتبر (ابن حلديم ↔ Haldim) المتوفي حوالي سنة 1348 بأن الصوفي يخوض معركة في جهات ثلاث تقابل ثلاثة أصناف من التعليم في الرياضة : معركة التقوى (وهي مراعاة الأوامر والنواهي الواجبة) ومعركة الاستقامة (وهي بلوغ الوسط العادل عن طريق ممارسة الفضائل)، ومعركة الوجد (وهو اعدام الأنا ويسمى بالفناء، ويكون ذلك بإماتة كل شهوة إنسانية في وحدة عشق الله).

10 ـ المذاهب المهمشة والمتروكة.

وعلى هامش المذهب الصوفي الذي هو في رأي البعض فرداني وفي رأي الآخر جماعي نبتت طوائف صوفية أخرى، وتميزت في بابها. ومنها طائفة الملامتية، وهم من يلومون أنفسهم، وإنما اختصوا بهذا الإسم لأنهم «يتعمدون فعل مايجلب عليهم سخط الخلق وازدرائهم، ويجعلهم يطلقون عليهم ألسنتهم بالذم واللوم» وهم يخفون باطنهم الحقيقي، فيظهرون عكس مايبطنون، بل قد يقومون بأعمال تجر عليهم من لايعرف حالهم لدرجة أنهم يتهمون بمزاولة النفاق والكذب، وارتكاب الفواحش، وكل أوصاف الزندقة، حتى يطرحهم المجتمع زيادة في تعذيب أنفسهم، وتعريضاللهوان والمذلة. وتجري كثير من الطرق والنوادر والحكايات على تصرفاتهم الغريبة، إذ كل مايقبل عليه خلق العالم يعرض عنه أهل الملامة، ولايخلو تصرفهم دائما من بعض الحماقات والغرور الخادع، وهذا تصرف مخالف للعادة، وهو عجب معكوس. وقد ظهرت هذه الحركة الصوفية ابتداء من القرن التاسع الميلادي بنيسابور، وكان مريدوها يسخرون من الرأي العام، وكان همهم الوحيد، وهدفهم الأوحد الاستغراق في الله.

107

وقد كان الافراط في التمتع هو الذي أدى إلى هذا النوع من رد الفعل المجتمعي مماكان يقتضيه باطن الدين، والاخلاص فيه. فظهور هؤلاء «الكلندرين» كما يسمون ابتدأ أول مرة بدمشق في القرن الثامن، وكانت

علامته المميزة بادية في اللباس وحلق الرءوس واللحي، واعفاء الشوارب. وحمل شنوف من حديد ترمز إلى الأنابة. وهؤلاء الملامتية إنما جهروا بمعارضتهم من أجل فساد المجتمع وطلبه وغلبة النفاق على الناس والرياء والقمع. فأظهروا كراهيتهم وبغضهم، وسخطهم في صورة هادئة، واحتقروا التقيد بالتقاليد الزائفة في المجتمع والممارسات التدجيلية السطحية الكاذبة، وذلك لكي يمجدوا الحياة البسيطة الصادقة المرتبطة في غالب الأحوال بحرارة التقوى.

وانشقت طائفة أخرى في صورة نزعة جمالية، وهي وان لم تكن واسعة الانتشار، فقد تغنى بها بعض الشعراء. أفلم يستوح هؤلاء الشعراء الجدل الصاعد، كما هو موجود في «محاورة المأدبة» لأفلاطون أواعترافات القديس أوغسطين، وهو جدل يرقى بالمتأمل في الجمال المحسوس إلى فكرة المثال الخالص الذي هو خير وحق. وقد جازف بعض المتصوفة حينما حاول أن يبحث عن الوجد في تأمل الجمال الجسماني، وبالأخص طلب بعضهم ذلك في معاشرة الأحداث، وهم وإن اعتقدوا أنهم ظلوا محجوبين بحجاب السر كما قال بعضهم، فإن كبار الشيوخ حذروا من تلك الصحبة، وهكذا فإن ابن عربي حذر هو أيضا من تلك العشرة المشبوهة، و الممارسة التي تقصد إلى أن يتخذ وجود ذلك الغلام الأمرد وسيلة «للتعلم والتدرب» بحضور الشاهد حتى يمكن الانتقال والارتقاء عن هذا الشاهد المحسوس. وهكذا يقصد المتأمل إلى أن يرتفع إلى ملاحظة الجمال في ذاته، كما هو واضح في حالة المرآة : اذ بها يتحقق الانتقال من الحاضر المحسوس إلى الغائب غير المنظور، من الواقع في الزمن إلى الابد، ولايكون ذلك الارتقاء عن طريق الاستدلال بل عن طريق تدرج الاشراق. وهذه الطريقة التقنية تحتوي على خطر بارز، وهو الاصابة بذلك الدوار الناتج عن القلب الوجودي، وهو شيء لم تسلم منه أبدا حمية المجربين وجذوتهم العاطفية.

108

وقد اعتبر ابن عربي هذه الطريق من اشق العراقيل. وأخبث من الفجور. فلا تغوي إلا بعض الخفيفي الحكم ومن ينقادون إلى الاستسهال اكثر مما هم ميالون إلى التمرس والاحتكاك بمشاق الزهد .

وتلجأ بعض الجماعات إلى تناول المخدرات، كالحشيش و الافيون، وبالاخص إذا كان استهلاكه جاريا متاحا في مناطقها، وذلك إما ليتمكنوا من تخفيف آلام جسمانية أو إثارة الهلاوس الخيالية. غير أنه يجب ألانخلط بين آثار خداع التخدير الذي هو من أصل كيميائي مع ظواهر التصوف التي هي من نوع آخر.

الفصل السادس

التحقق : الاتحاد المحول للاوصاف و المعدم لها.

109 إن تاريخ التصوف غني بالظواهر التي يمكن وصفها على وجه العموم بكونها ظواهر محض صوفية. ومع ذلك لابد من أن نميز هذه الظواهر عن غيرها تمييزا قاطعا، إذ ما نقل إلينا منها يرجع في غالب الاحوال إلى حكاية مناقب المشهور ين من العباد وتراجمهم ونوادرهم. وحتى لوافترضنا أن هذه الظواهر المنقولة إلينا لم تسلم من النقد التاريخي والتحليل، فهي على الأقل ترتد في جزء منها إلى ما يسمى في علم النفس بظواهر انتقال الافكار التي يدخل تحتها توارد الخواطر، والعرافة والكهانة، واستراق السمع، والرجم بالغيب، والرؤيا في المنام، وأنواع الامدادات والالهامات الاخرى، وبالاخص الاتصال الروحي مع الاموات أو قد ترد تلك الظواهر إلى ما يسمى أيضا بخوارق الطبيعة كالطيران في الهواء والمشي على الماء والنار، وغير ذلك من خوارق العادات. وسواء أكانت هذه الظواهر أحداثا عارضة أم ممخرقات، فيها كثير من مهارة اليد، فلا شيء منها يخص التصوف ؛ إذ خلافا لذلك ، فإن التصوف يعلم قبل كل شيء كتمان السر ، وطي علاقتنا الصميمية بالله.

1) متى تبتدئ أمارة الولاية ؟

قد اختلفت أقاويل شيوخ الصوفية فيما يتعلق بهذه الظواهر. فبعضهم يصفها باهتمام زائد، و بعضهم الآخر يظهر حذرا شديدا إزاءها، ولايرى

فيها شيئا دالا على الولاية، ولاعلى العناية الالهية. وقد وقع الاجماع من معظمهم على أنه ينبغي ألا يشغل الانسان نفسه بوقوع هذه الحوادث، وأن يفضل عليها ممارسة الفضائل من استقامة الاخلاق و الزهد، والدعاء والتأمل. فكل هذه علامات دالة على حياة التعبد الصادق. ولقد ذكر البسطامي (المتوفي سنة 1454) جزءا صالحا من القواعد يمكن للعباد والمتزهدين أن يستعملوها. وقد تضمن لهم أمن السير في الطريق الصوفي، فلا ينخدعون بتلك الظواهر، غير أن ابن عربي، وإن لعبت في حياته الكرامات دورا مهما، فهو قد اعترف بأنها امتحان من الله يبتلي بها عباده، وقد يستدرجهم بها فينخدع البعض في الحكم بموجبها. وقد كتب يقول : «إن التصوف أمر باطني في الإنسان .» و بعض الأوساط الصوفية - كما هو الحال في معظم الديانات - قد تركت التفكير النقدي، و مالت ميلا عظيما إلى المبالغة في القيام بالاحتفالات الفاخرة، فكانت تنتهي بضروب من السلوك الهستيري الجماعي لاجل ما دار فيها من طقوس العربدة و الخلاعة، والتهتك لدرجة الفسوق حتى النوبات العصبية، وألوان المجون.

110

2 - الفضل و الإنعام :

وقد لا يترتب عن عملية التطهير و المجاهدة الوصول إلى حالة الوجد، باعتبارها حداً أقصى لازما عن الاستعداد المنظم مما يكون من صنع الإنسان وحده. ولايمكن للأحوال الثانوية التي يتوصل إليها الإنسان باستخدام التقنيات النفسية والجسمية أوباستخدام المقويات الكيميائية أقول لايمكن لها أن تكون مميزة للتصوف ولاللولاية. وكما لايجوز أيضا أن يكون الولي نتيجة أعماله وحدها فكذلك لايجوزأن يصل بدون مرشد كأنه مما تنبته الارض من الفطريات. وإنما تتقدم حياة الصوفي حسب ما جف به القلم في الغيب، وحسب الصحبة المستمرة واستجابة الله، فللأمر سبق العناية لا كثرة المجاهدة. والصوفي إنما يخضع لأمر الله، و يطيع فعله، لا أن يتـ . رز أن الله

خاضع له. وكما يقول ابن عربي ، لاينفك المتصوف يطلب نعمة الله التي تبعثه على العمل وتنير قلبه معا.

إذ كانت النعمة تمس خلجات جميع جهازنا النفسي، و في جميع مستوياته، وهو ما يسمى عند المتوصفة : «محل الاوصاف المتراكبة أو أكنة النفس.» : من حسن، و شهوة و نيات «ذلك السر الخفي من النفس». ومجاهدة الانسان للشيطان المضلل إنما تكون معونة من يهدى من أعلى عليين، طوال السفر في الطريق. والايمان بهذا الفضل واللطف هو الذي يرقى بالسالك في طريقه وليس الايمان باللسان فقط، وإنما يجرب الانسان حقيقة هذا الايمان في قرارة نفسه. ويكون ذلك بالشعور الروحي لحضور المحبوب، وكأنه ادراك شبه مباشر للحياة من ينبوعها، بحيث يعجز كل تعبير عن ذلك، وبحيث يكون ما يهجم على الحدس من بواده غامضا. 111

وليست التجربة الصوفية، تحت أثر الرحمة والفضل، حالة سلبية يقف معها المؤمن منتظرا مشيئة الله، بل تقتضي من السالك الترقي في مدارج الطرق والمقامات، وتملي عليه اتخاذ سلوك معين، وتأمره بالقيام بأفعال مخصوصة. فالصراع الداخلي عند المتزهد وهذه طريقة إلى الاتحاد الصوفي يكون من أشد أنواع الصراعات التي يمكن أن تخطر على البال : والسبب في ذلك أن الله ليس ملجأ، ولامضطرا ولايسأل عما يفعل، و حتى إذا ما استعد الزاهد للقاء الله، فإن الله هو الذي يقرر إن شاء رزق و إن شاء ترك، وإرادة التقرب من غوامض المحبة و الحرية.

3 ـ الكرامات و المعجزات

يفرق المتصوفة بين الكرامات و المعجزات. فظهور الكرامات على بعض الأولياء من الاختصاص و التفضل. و هي أفعال ناقضة للعادة و خارقة لها، كالرؤية الصادقة في المنام أو سماع خطاب من هاتف، وكالالهام. ولكن

بشرط ألايدخل الزهو ولاالكبرياء على من وقعت له، فيتولد في نفسه التعظم أما المعجزات فخاصة ببعض المقربين، تدعيما لرسالة الرسول وإظهارا لحجته وتأكيدا لها، كأن المعجزات تدل على صدق مقالة الرسول فيما يدعيه. وإذا كانت خارقة للعادة، فإنها تشهد على تدخل العناية الإلاهية. ومن ثم فالمعجزة داعية إلى قبول الدعوة، واعتناقها، والكرامة لإتمامها، وتكميلها. و الصوفي يتابع طريقه دون أن يلتفت إلى فضل إحسان الله عليه، ولا أن يطلب قوة أو جاها.

وعلى ذلك فالكرامات تحرر النفس من العبودية التي ترجع إلى شروط حياة الإنسان وطبيعته الأرضية الجسمانية. ومن ثم تهيئ الكرامات النفس حتى يمكن لها أن تنسجم مع شروط الحياة العلوية. وقد تجعل ممارسة الفضائل الإنسانَ مستعداً لأن يستفيد من تلك الشروط. وأفضال الله ومواهبه هي التي تثيب حماس المؤمنين على ما بذلوه في الطريق الصوفي 112 وقد ذهب ابن عربي إلى تمييز خاص فيما يسميه بالحضرات التى قد تصل إلى ثمانية. وكل واحد منها خاص بحاسة أوبعضو. وبعضها يرفع درجة الإدراك فوق القوانين الطبيعية وتؤثر كل كرامة من حيث هي مصدرالنور والقوة. إلا أن هذه الكرامة ليست بالضرورة عنوانا على الكمال، ولكنها عامل مساعد، لكي يتقدم الإنسان في طريقه، وأحيانا يوجه الآخرين ؛ يقول ابن عربي : « قد يتواجد الكمال والولاية حتى مع غياب الكرامات ؛ إذ هذه الأخيرة ليست شرطا ضروريا في ذلك : إن أعظم الكرامات هي كونك تسير في طريق الإستقامة الأخلاقية.

4 ـ الوجد

إن الوجد يفرق الأنا المتمركز على نفسه غاية التمركز، وإذا كان الوجد يقوم بهذه القطيعة ، فهو يوحد بذلك الأنا مع الآخر. والوصف السيكولوجي للوجد، أيا كان الوسط الذي أنتجه، يقدم خصائص متماثلة :

عدم الشعور بالعالم الخارجي، واستهلاك العاشقين في وحدة تنفي عنها مفهوم الكثرة ، وحدس ذوقي بدون لفظ، ومشاهدة لا صورة معها. وإن غياب كل توسط مرتبط أشد الارتباط بدرجة توتر التجربة ذاتها و شدتها. والفعل الصوفي في قمته هو في ذات الوقت نهاية النشاط ونهاية السلبية، إثبات مطلق، وسلب خالص، تعال ومحايثة مطلقين : إنه تطابق الأضداد.

وابن عربي في تجربته الخاصة يميز مراحل ستة في عملية تكوين الوجد : منها أن جميع الأفعال تفقد أوصافها الإنسانية، و تنتقل إلى أثر فعل الحق، ومنها أن كل قدرة على الإدراك والتمييز والتوجيه تترك إلى الله الحق، ومنها 113 أن كل صورة وتصور عن الذات تنمحق ومنها الدخول في العبودية بحيث يصبح فعله ووجوده وتأمله بالله، ثم مرحلة غربة الهمة، والمرحلة الأخيرة وجود الله وحضوره يكون حضورا مطلقا أحدا، سعادة. وهذه الأحوال الروحية الدقيقة من الإدراك قد وصفها كثير من الشيوخ وصفا مدهشا، ومؤلفاتهم تشكل رسما تصويريا عجيبا وتحليلا سيكولوجيا لحياة الزهاد و المتصوفة في صراعهم مع مكر بواطن أنفسهم، وفي صراع مع شهواتهم وتقلباتها.

ولاينتج الوجد عن قصد وإرادة، فكثير من المشايخ لاينصحون باصطناع التواجد، إذ كل مجهود لإثارته يجعله مشبوها متكلفا. ذلك أن الوجد وارد على وجه المصادفة، و قد يسبقه أحيانا لحظة من الانزعاج والقلق. وقد يقل حدوث الوجد عندما يدخل المريد في مرحلة عليا من الاتحاد المحول للصفات ؛ وهو وإن كان حالة شبه معتادة للبعض ليس حالة مؤكدة ولامضمونة أبدا غير أن غيابه لا يعني مطلقا عدم الكمال الروحي بل يدل بالأولى على قوة الطبيعة والجبلة ورسوخ البنية، حتى أن المريد يتحمل الرجة النفسية لوارد النور والشوق الرباني.

وقد كان ابن عربي، بفكره الثاقب، النقدي، قد اقترح ثلاث معاير لتمييز الوجد الصحيح الصوفي من مجرد حركات الجسم الظاهرة المتماثلة عند عامة الناس : منها تكييف الذات بنوع إشراطي (كالمبالغة في الصوم والسهر الدائمين، وتناول المخدرات والكحول، والمنبهات، والطبع الشديد الحساسية والخيال)، ومنها المحتوى الرمزي والدلالي للرؤى في المنام والإلهامات ؛ ومنها الصفات الأخلاقية التي يتحلى بها المريد قبل الوجد، وآثار ذلك عليه ؛ وعلى وسطه : فما يطلبه الصوفي الحقيقي ليس هو الوجد (أي فقدان الشعور) بل ما يسعى إليه هو الإحتراق بنار الحب الإلاهي والاتحاد به.

5 - انخناس الاوصاف البشرية وزوالها.

إن الاتحاد الإلاهي، حسب مشايخ المتصوفة هو في الحقيقة تحول وتبدل : ذلك أن النفس الإنسانية ترقى إلى حياة من نوع آخر مختلف تمام الاختلاف، وهكذا يعارض شيوخ المتصوفة تلك التأويلات العقلية، كما هو الحال عند القرامطة الذين رفضوا فكرة تبدل الأوصاف تبدلا كليا، فوقفوا 114 عند الوجد الفلسفي، وظنوا أنهم أخذوه من تساعات أفلوطين، وهو الإشراق المحض. وفي هذه التجربة يكون فاسدا كل جهاز تصوري استدلالي يتوسل به إلى صياغة فكرتنا عن الربوبية. وكل صياغة تصورية تنحل وتنعدم في الفراغ ، ذلك أنه لا يبقى من مواجيد الإحساسات والصور والمعاني إلاشيء من بداهة نور غير متناه ولامعين. وإن فشل التفكير التصوري وانكساره يتحول انتصارا على مستوى آخر، هو مستوى الحدس الذي قد تبهره البداهة، وإشراق النور الرباني ، وإذ قد كان ذلك التفكير التصوري قد عمي بالتصورات فإن المشاهدة تعوضه ما فقد كالحال مع المتأمل الذي تحترق عيناه بأشعة الشمس كلما أمعن فيها النظر، فحينما يفقد بصره يحتفظ في شعوره بلمعان أنوارها إلى الأبد. وإن هذا الاتحاد بالنور

الرباني يبقى، حسب التأويل الفلسفي، اتحادا عقلانيا. غير أن المتصوف يطمح إلى أرقى من ذلك أي إلى اتحاد محول للوجود، ومبدل لأوصافه : فالحب يجذبه إلى الآخر، والمعرفة تعكس الاخر في قلبه، إنها عملية تواجد ووجد بها يصير الصوفي على غير ما هو عليه : محو أوصافه وتحوله إلى آخر.

وفي هذا المستوى تنعدم الفوارق التصورية في الديانات وتثبت التجربة الصوفية على كونها شائعة بين الديانات لأنها تظهر قبل كل شيء مجاوزة لكل اعتقاد قطعي ودوچماطيقي فليست التجربة الصوفية إذن نظرية بالمعنى الإغريقي عن الله، إنها ممارسة عملية ابتغاء وجه الله. والصوفي لا يتدبر الله ولا يتفكر فيه : إنه يحيا بالله. ويؤدي فناء الذات إلى نسخ كل منطقة معتمة مظلمة في الوجود حتى يتلألأ النور الخالص في صفاء جلي : ويكون تحول أوصاف الصوفي، واتحاده بالله «في حلول رباني» محوا له وإعداما لوجوده الإنساني. 115

6 ـ كيفية التخلص من قضية الإحراج ا في لحب.

ويبدو أن المحبة الموحدة بين الخالق والمخلوق قد اصطدمت بالمذهب السني الأرثودوكسي : Orthodoxie إذ في رأيه لايتفق الاعتقاد في وحدة تعالى الخالق مع الطمع في الاتحاد الناتج عن الحب، وهو اتحاد يحجب هذا التعالي ، إن كان ثابتا صحيحا أن الحب كلما ازداد، كلما مال إلى ضم غير المتجانس المختلف. غير أن المتصوفة كثيرا ما امتدحوا هذه الرغبة الجامحة، واثبتوا امكانيتها. و هنا يعترض عليهم علماء السنة ليوقعوهم في برهان الإحراج قائلين لهم : إما أنكم لا تؤمنون بتعالي الله والتنزيه، وهذه بدعة، وإما أنكم تقولون بفناء أوصاف المخلوق وبمحو أحواله، وبذلك تقعون فيما فررتم منه وهو مذهب وحدة الوجود. وهذه بدعة أخرى منطوية على تناقض ولقد حاول متلكموا الصوفية أن يتخلصوا من هذا الإحراج بزيادة فحص

في معنى الوجود ومعنى الحب معا انطلاقا من قضية ظهرت لهم أهميتها بارزة وهي العلاقة الجدلية بين الخالق و المخلوق.

فإذا كان الوجود في معناه المطلق لا يحمل إلا علي الله وحده فلا يمكن أن ندعي أن للمخلوق وجودا ما، وإلا أصبح وجود المخلوق الخاص حدا مقيدا لمعنى الوجود المطلق اللامتناهي : وهذا تناقض. فليس للمخلوق إذن نوع وجود إلا مايهبه له الله على ما يفهم من تعبير الوجود و هو علاقة الإمكان. وعلى ذلك فالمخلوق لايفكر، ولايتصرف ولايحب إلا بفضله. فالله يظهر ويتجلى في المخلوق، ومن خلاله يتصرف. غير أن هذه العلاقة الوجودية المشتركة بين جميع المخلوقات، والمألوفة لديهم يمكن أن تقتضي زيادة على ذلك، النية، والنية من حيث هي علاقة تظهر ثمرتها عند من يستطيعون أن يعرفوا وأن يعشقوا، ويلخص ابن عربي هذا الموقف الجدلي فيقول. 116

ولدنامن الحب
وخلقنا بالحب
ونميل إلى الحب
فنحن محمولو ن في أحضانه

وإذن ليس بدعا بالنسبة للخلق، عند اهتياج قلوبهم إلى لقاء المحبوب أن يقولوا : بأن الله قد أحب نفسه فيهم، وأنه أحبوه لذاته : فإما أن الخلق يتحققون روحيا في الله، وإما أن الله يجعل قلوب المشتاقين إليه منورة بنوره، ويتحقق هو فيهم. وعلى ذلك فالخلق وجودهم خرج من عدم بفضل حب متبادل وبالحب يوجدون الآن. وبسبب هذه العلاقة المتبادلة التي هي عطاء من الله يتحقق العاشق في معشوقه والمعشوق في عاشقه :

« أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا ... »

وتلخص هذه الابيات المذهب الصوفي، ويشرحها ابن عربي في كلماته المشهورة : «أيها الواحد، وحدني معك بجعلي أومن بأنك واحد، فإن كنت أنا الحقيقة بالقوة فأنت الحق بالفعل. فلا تباعد بيني وبينك. و هكذا أنت حتى تضيء أنوار لوامع وبوارق، وقد امتزجت روحك بروحي، كامتزاج العنبر بعبق المسك، فمن مسك مسني حتى تصبح أنت أنا، وأنا أنت فلا فراق ...» (ترجمة ماسينبون عي الديوان). ومهما قيل فمثل هذا الحب لا يمكن التعبير عنه لأنه « صفة لقدوس الألوهية المتعالي.» وينزعج المتصوفة لقصور الالفاظ عن تأدية هذه المعاني، ويعلمون أنهم لم يرسموا منها شيئا، فقصور اللغة يعجز عن أن يصف ذلك السر الضامن لاتحاد معشوقين وامتزاجها، وهو اتصال يراه البعض ثابتا ويراه الآخرون محولاً.

7 ـ تجلي الإلاه :

وعلى ذلك فالثنائية وحدة، وأن الواحد اثنان : فالنفس توجد داخل إلاهها، والإله داخل النفس، ولافارق بينهما كما لافارق بين الشمس ونورها ، فالنفس المنيرة مثلها مثل أشعة الشمس ولا توجد بدون بؤرة هي محلها، ولاوجود للبؤرة إلا بنور الشمس. وهناك انسجام غريب يربط الخالق بروح خلقه. ويقوم الطريق الصوفي في كونه يحيى هذه العلاقة داخل نور الحب، بدل أن يتركهافي ظلمات الجهل والغفلة. وحينئذ يخترق الله الحجاب، ويظهر للصوفي الذي عن طريقه يتجلى الله للعالم. وليس هذا النور مثل النور المنعكس على وجه المرآة، بل هو النور الذي ينتشر وسط ظلل من الغمام فيبددها.

وتجلي الله في كل شيء يشكل الموضوع المفضل للنزعة الصوفية. ولكن لكي يدرك الانسان هذا التجلي، ينبغي ألا يكون على بصره غشاوة، وإنما يجيء أصل هذه الغشاوة من اتباع الشهوات، ومن حب الذات، فالانقطاع

إلى الله يظهر قوة الحب كلها، وفضلا عن ذلك يحول وجهنا إلى عبادة الله لا إلى أنفسنا :

فحضور الله فينا يفترض غيابنا عن العالم وعن ذواتنا : وذلك هو إفراغ النفس لله، ونستطيع التولي بعد ذلك، والرجوع إلى العالم عندما ما يصبح لبصيرتنا نصيب من صفاء رؤية الله. وكل ما يبقى فينا مما لا يتعلق بحب الله، يكون لنا مانعا أن يحل الله فينا. وهذا ما عبر عنه شعرا أحد المتصوفة المغمورين نسبه ابن عطاء الله إلى ابن الغرس Ibn Al-Gars :

أيها الغائب من إلاهه له حاضر
هل تغيب عنه وانت لا ترى غيره

8 - الوقت : اللحظات الممتازة.

جميع المتصوفة، حينما يعبرون عن اتحادهم بالله، يتحدثون عن الوقت، وهو لحظة ممتازة، خارجة عن الزمن، إنها عبارة عن شرب ماء الأبدية. 118 ولامجال لأن نميز هنا درجات في هذه اللحظة : إذ هي إما موجودة أو معدومة وميزتها الخاصة بها أولا وقبل كل شيء هي صفة الهجوم المباغث، ولها من الشدة ما يجعلها غير قابلة للتقسيم والتجزئة إلى فترات، لأنها تستغرق كل قوى الانسان في فعل واحد فريد. وإنما نشأ الجانب «غير الزمني» في الوقت المتتابع، من شدة التوتر الخالي من الحركة أي نشأ من التمركز الكلي للكثير في الواحد، من الاتحاد مع المطلق.

وعندما تنقضي اللحظة يكون المرء قد طبع بطابع الأبدية ؛ وينتابه شعور كأنه غريب عن ذاته لما اعتراه من أحوال عابرة مؤقتة. وقد يصيب الشاعر فيها إمدادا إلاهيا خلاقا فيأخذه «حماس وهزة» يمكن أن يتصورها على أنها حضور الكائن الالاهي في ذاته. وقد جرب كثير من الشعراء الملاحدة مثل

لوكريس وغيره كثيرون، مثل هذه الإمدادات، غير أن اللحظة الشاعرية في معناها الخاص هي بالأولى من طراز كوني، سيكولوجي أوميتافيزيقي وعندما يصير الشاعر صوفيا فإنه يعبر عن تجربة ليست شاعرية فحسب.

واللحظة الميتافيزيقية هي ما عاناه شخص كأفلاطون على ماورد في رسالته السابعة، وما عرفه أفلوطين، ورآه ديكارت في حلمه، وما استوعبه سبينوزا، فهؤلاء لطول ممارساتهم التأملية، فاجاءهم الإلهام العقلي كالبرق الخاطف أو بادههم ضرب من حدس الحقيقة التي كانوا يبحثون عنها. ومع نوع تجاوز ومسامحة في المقارنة، فإن هذا الإلهام هو نفس الانبهار الذي نجربه، وقد انتشينا فرحا، عندما نبتكر حلا لمسألة بحثنا عنها زمنا طويلا، أو عندما نكتشف جمال نسق انقشع لنا بغتة تماسكه المنطقي في كليته وعمقه ولكن اللحظة لم تجاوز بعد مستوى الخلق و الابداع.

أما الوقت عند الصوفي فهو شيء مجاوز لهذا المستوى، لا على معنى 119 أنه طارد له ناف، بل على معنى أنه، زيادة على العلم، وزيادة على كل معرفة ذوقية، (غنوصية) باطنية، يقتضي الاتحاد في الحب أي أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان، فهو رؤية وهبة معا فالترقي والوصول إلى النور هو ثمرة العشق أكثر مما هو نتيجة بحث عقلي، وتعليم شيخ الطريقة. فالاتحاد الصوفي هو تركيب المعرفة والحب مما يحقق الوجود الكامل للإنسان وأيضا فإن هذا الاتحاد يقع في قمة التصور الروحي، كأنه اندماج خالص للكثرة في الواحد. إنه انتصار كامل للذة روحية.

وينسب العطار إلى الخرقاني هذه الكلمة «إن الله هو وقتي» مما يعني أن المتصوفة لا تفكر في الزمان إلا بمقتضى الله : فلا يوجد شيء بالنسبة إليها يتقلص ويشتد توتره في الوقت من حيث هو فعل الاتحاد الكامل الذي لا يمكن قياس زمنه «وقد قال ابن عطاء الله من ترجمة السيد نوايا P. Nwyia

أيها السر فلتظهر الوجود في العدم
وليبق الزمن
مع من له رسم الابدية

وفي ظروف حياة الإنسان ينعزل هذا النغم أو هذا اللحن الموسيقي الذي لا يمكن تعريفه ، وقد انبعث فجأة من مجال صوفي على أرضية الحان أخرى، محدثة بذلك انقطاعا في الايقاع والمستوى. والنغم يوصل بين طرفين قصويين : بين حياة الله، ويمسك حينئذ الابدية بطرفه الاعلى وبين حياة الإنسان فيجعل الزمن عمادا وسندا له. فلحظة الوجد إذن ليست إلا صورة ناقصة من الوقت النهائي حيث يتم فيه الاتحاد الابدي ومن ثم فإن الوجد لا يكون إلا مرحلة، وليست نهائية إنه حال متنقلة وليست خاتمة الاحوال. ويحكي أن أبا السوداء سأل الحلاج : 120

- هل للحكيم من وقت
- فأجاب الحلاج
- لا ؛
- فقال أبو السوداء
- ولماذا.

- فأجاب : لأن الوقت نسيم من الفرح يهب أثناءه المحزن فجأة ، بينما الحكمة بحر ترتفع أمواجه وتهبط، و كذلك فإن الوقت بالنسبة للحكيم ليل مظلم وبالنسبة للذي بلغ الوجد لا يكون له التواجد في الابد ؛ إذ ليس هناك غم ولا تكرير العبارات.

9 - في وجود الحياة الآخرة

إن الإيمان بوجود الحياة الأخرى الأبدية، في الجنة أو جهنم يغذي تأمل الصوفية، و يعدل إحساسهم. و تتخذ الحور العين مكانا في الدار الآخرة

أكثر أهمية لدرجة أن أصبح مكانها غامضا. وبعد بعث الاجسام تمتع هذه الحور بكل أنواع المتع الجسمانية، ولا يكون من ذلك انجاب ثم انهن يهيأن الراحة والسكينة لكل من يرغب فيهن من المصطفين الأخيار. ويمكن أن نتصور جميع ضروب التوفيق بين ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وبين السعادة الخالصة التي هي النظر إلى وجه الله و تأمله.

وهذا التصور الحسي للجنة الخاص بإغراء العامة، والغليظي الطبع للبادين من الاعراب وغيرهم هو الذي عمل المتصوفة على تغييره شيئا فشيئا، وأعانهم على ذلك قوة الرمزية عندهم. فقد ترك رقص حور العين مكانه إلى حلقات الأولياء، وتلاشي حلم الزواج، وعوض برؤية الماهية الالاهية التي هي المصدر الوحيد للفرح الخالص، كما عوض نور القلوب إثارة الحواس. و استبدلت اللذات الناشئة عن الاتصال الخارجي بشيء آخر لا يمكن التعبير عنه، يتمثل في ذلك الفرح الداخلي حين الاتحاد بالله.

واستولت الصفات اللامتناهية للمعشوق على كيان العاشق الذي ذاب واضمحل في وجود خالقه. وليت الإنسان أدرك أن هذا النمط من الإعلاء عند المخلوق بانخناس أوصافه يفترض ترك حدوده، والتخلي عنها ومجاوزتها. ولاريب أنها حدود واقعية بل جذابة حتى أن من يعبرها لا يعبرها بدون تمزق. وهكذا تغيرت في جنة الخلد، الحياة المعهودة للناس بما أحدثه فيها الحب من تحرير فاتخذت فيها الحور العين رموزا ودلالات أخرى غير ما كنا نعرفه من مهامها فيها ووظائفها، بأن أصبحت لها وظائف مخصوصة : وهي أن تصير دليلا، قائدا مرشدا سماويا إلى اللذة، على أن تمد الشخصية كما وصفها دانتي بضرب من السعادة. وكان البسطامي، في فن عباراته الموجزة قد بدد تلك الاحلام الشهوانية حينما قال : «إن من أحب ربه، ماذا يريد بالحور العين ؟» وكيف تشغل نفسك بحياة أخرى ؛ إن أنت أحببت الله، كفاك.

121

10 - خاتمة : الصوفية و عالمنا المعاصر

تتعرض الصوفية، في رأي كثير من المسلمين ، إلى انتقادات جديدة نتيجة اصطدامها بالحياة المعاصرة. من ذلك أنه يؤخذ على الصوفية، و خاصة في الأوساط ذات التقاليد العتيقة، كونها متأخرة في تصوراتها السياسية، ومعاصرة في تأملاتها اللاهوتية؛ و كونها ذات نزعة خرافية سحرية، ثم كونها وقعت في أيدي الاحزاب السياسية، والمشعوذين من ذوي المصالح الفردية ، يديرونها جميعا كيف شاءوا. وباختصار يبدو أن الصوفية لا تستجيب لحاجيات المجتمع المعاصر، ولا تتفق مع طموحاته غير أن هذا الانتقاد لايخص ولايتوجه إلا إلى بعض الجماعات التي وقعت ضحية التأثيرات الاجنبية بتواطئ من مؤسسيها وكبار شيوخها ؛ ولاتمس هذه الانتقاد جوهر التصوف الصادق.

ولكن هناك انتقادات أخرى أكثر صوابا ووجاهة. منها أن كثيرا من الخدمات التي كانت فيما مضى من اختصاص الرباطات والزوايا والمدارس، وامكنة الاستضافة والاستقبال، والفنادق، مما كان لها، تتكفل بها في الوقت الحاضر السلطات المدنية. وحتى العلاقة المعهودة بين الشيخ والمريد في صورتها القديمة لم تعد مقبولة. ولم يصبح الابتعاد عن خيرات الحياة الدنيا والانقطاع عنها، وتفضيل الحب الإلاهي كأولوية مثالا يلائم تيارات عصرنا. ثم ان تبادل التأثيرات الثقافية، وعجلة التثقيف من الخارج، وسيل المعلومات من كل ناحية، والازدهار التكنولوجي، وتحولات القوى السياسية - كل هذه العوامل أنتجت ظواهر الإهتمام بل التكالب على الحياة على هذه الارض، أو ما يسمى بالعلمانية. وهي ظاهرة لاتخص الاسلام وحده. ومن هناك كان رد الفعل فيما يسمى بصحوة الاسلام المتشدد عند الأصوليين. ولكن النزعة الصوفية مخالفة لهذا الموقف، ومعارضة له. فهي تريد، انطلاقا من الباطن عن طريق الحب والحكمة أن توجه الحياة الشخصية، وحياة الجماعة بل الأمة الإنسانية بكاملها.

122

و على الرغم من وجود كل هذه العراقيل، فالتصوف موجود، قائم باق على حاله. وعلاوة على ذلك إنه ينتشر في جميع القارات ويدخل في ذلك أمريكا وأوروبا، وبعض الجزر في الاوسياني. وعوامل مثل الهجرة وتنظيم الاسفار، والصعود الجديد لارتقاء الإسلام من حيث كونه أصبح يمثل قوة سياسية، واقتصادية، كل هذه العوامل لا تعتبر مبررا كافيا لتفسير هذه الظاهرة. إذ التصوف في أساسه هو استجابة لرغبة لايمكن قمعها، واستجابة صادقة للحياة الروحية. وتتجلى هذه الرغبة الجامحة بكل عنفها كلما أصبحت القوى المادية الاجتماعية منها والسياسية صاغطة مفرطة الإحكام ؛ وهي قوى تعمل الحضارة التيكنولوجية والإعلامية على تحريكها والترويج لها، كما تنزع بها إلى نوع من حذف خصوصيات الأفراد لتسوى بينهم تسوية صورية باسم العالمية. وتحت هذا الزخم الفارض لانسجام شكلي مصطنع، أصبحت الصوفية تمثل قوة تفرض الاختلاف ووجود الفوارق الذاتية باعتبارها مكونة للشخصية، وميسرة للخلق والإبداع ؛ وبذلك تبذر الصوفية جرثومة الحرية في رحم كل شكل من أشكال الاستبداد والطغيان والجبروت، وذلك على الأقل هو مايفهم من الصوفية خلال تنوعها، وتكثرها مما كان قد اكتسبته عبر القرون، وما آلت إليها أحيانا. فالتصوف هو نداء إلى الرجوع إلى الينابيع العميقة لشعورنا وقلوبنا وتحت طغيان اللاشعور في معنى هذا اللفظ التقني تثبت الصوفية سيادة الشعور والوعي القوى الذي يستقطبه حب الربوبية. وفي عالم مضطرب، شديد الغليان، يتمسك الصوفي، في وجوده الصامت، باثبات أن علاقة شخصية مع الله تبقى احتمالا ممكنا. ومثل هذه العلاقة تفرض نفسها على الأقل مع ذلك المتعالى فوق كل أنواع السلطات، والايديولوجيات، والأراء الفجة التبسيطية الارجاعية.

ووجود مثل هذه العلاقات، مما يريده الصوفي ويحياه، يمكنها أن تغيرلا حياته الداخلية فحسب، بل طبيعة اندماجه في المجتمع ؛ وكما ورد في مقال

حديث ظهر في مجلة العالم الثالث (عدد 92 نشر في الصحافة الجامعية الفرنسية P . U . F) وكان يدور حول الإسلام : «إن التصوف هو دعامة المتعالي وسنده عندما يتهاوى الأمل في كل ماهو مجتمعي.» وعند [123] مايتسارع البشر إلى طلب اللذة والسيطرة عليها، بدون سمو ولاتعال، وعندما يتكالبون على طلب الربح، ويلهثون جريا وراء السلطة، فإنه، خلافا لذلك، يوجه التعالي قوى الرغبة كلها إلى أن تحرر من تلك الأنواع الثلاثه من الطغيان أي يوجهها إلى العفة؛ والعدالة والحرية. والحب الذي يلهم هذا السمو المتعالي ويؤسسه لايمكن أن يكون إلا منحة، وإبداعا، وترقيا وإذا كانت الصوفية إنما نشأت في الإسلام، فهي صادفت منه أو أيقظت أنبل ميولات الضمير الإنساني ونالت بعداً كليا عالميا.

وكما أن التصوف يظهر بوجه مشرق هو جانب صدق توجيهه، وبوجه قاتم اللون مما يحس به من إمكانية الإنحطاط، فكذلك تمثل المعاصرة بوجه مزدوج : الوجه الأول التحرري هو وجه العلوم والتقنيات التي استبدلت بيد الإنسان الالة غاية أن تخفف عنه الأعمال الشاقة والروتينية، فتزيد حظوظ امكانية المعرفة والفهم العقلي، والشروط المادة للحياة والصحة. غير أن هذه الآثار المحررة لاتخلو من أخرى مدمرة، إن اعوزتنا التربية، وإن لم نستغل ماتحرر من القوى وماربحناه من أوقات الفراغ، فنستعمل كل ذلك على أعلى مستوى من النشاطات الإنسانية ؛ إذ كلما اتسع مجال الحرية استدعى ذلك اتساع آفاق الوعي الإنساني، ومجالاته. والوجه الثاني للمعاصرة له جانب هدام، فبدلا من أن تتكيف مع الطبيعة فإنها تسعى إلى استنزاف خيراتها، وبدلا من احتراهما، فإنها تعمل على تشويهها. وهي بذلك تخول للإنسان قوة وسلطانا شبيها بالبطل البروموثي، الإغريقي الأسطوري، إذا انقلب الإِنسان على نفسه مثل هذا البطل لا بالسباق على التسلح فقط بل بالدورات المتسارعة المثلة : في الإنتاج ـ والإستهلاك ـ والتدمير. وكل هذه العمليات موصلة لامحالة إلى شتى أنواع التقهقهر والانحطاط.

ويرتبط التصوف بالمعاصرة في معناها التحرري، ولايحارب إلا المعاصرة في معناها وشكلها الهدام المستعبد. وقد مضى مايقرب من عقد ونصف على ماحكاه لي أحد المسؤولين من الشيوخ المعاصرين عن زاوية عمرها عشرات القرون : «إن الصوفية هي أيضا قادرة على أن تقدم الخدمات لعصرنا. فالنزعة الدينية في الوقت الراهن متجهة إلى أن تتحد، كما هي متجهة في نفس الوقت إلى الحرية. وفي كل الديانات ماهية مشتركة محايثة (داخلية) للمعتقدات والطقوس، ملائمة لميل عميق في الروح الإنسانية ولايمكن أن ندرك هذه النزعة إلا من خلال تجربة روحية وإنها لنعم التجربة تلك التي تحرر وتوحد في ذات الوقت وتسعى الصوفية للمشاركة فيها. باعتبار أن التصوف متجذر في تقليد كلي عالمي غالبا ماأسئ فهمه، وحُرِّف ظلما غير أنه تقليد يحتاج على الدوام إلى أن تجدد فيه الحياة، وكأنه «حاضر أبدي» وتريد الصوفية في نفس الآن، أن تكون في الطبيعة حتى تلبي الحاجيات الدينية الخاصة بالإنسان المعاصر وهي لذلك تقتضي الإطلاع على معلومات تاريخية ولاهوتية للدين المقارن. ثم إن الصوفية تبحث أيضا عن المعنى العميق في كل أنواع الحفلات اللازم قيامها والنماذج الرسمية الضرورية لصياغاتها. وعلى هذا يمكن لها أن تفتح الفكر على تصورات جديدة من العالم، وعلى أشكال جديدة للعلاقات الإنسانية. ولاسيما أن التصوف يهيء إلى تجربة خاصة بالأحوال العليا للشعور وللقلب إنها تجربة محولة، منبنية على الزهد، ومستر شدة بأهل التصوف والشيوخ.» ويظن المتصوفة أنهم باستطاعتهم أن يضطلعوا بالموقف الراهن للعالم المعاصر. ذلك أن تقليدهم الروحي قادر على أن يحتضن المعاصرة، بما لهما معا أعني الصوفية والمعاصرة، من قوة على التحرير المزدوج : الانتصار لاسمي وأنبل طموحات الضمير، والقضاء على كل طغيان واستبداد. والصوفية يرددون أمام وجه العالم مانطق به النبي عليه الصلاة والسلام من كلمات عالية القيمة : «أن لاملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم لتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم» (9 ، 118) وإن المصير لهو الانابة إلى الله. 124

الفهرس



التصوف و المتصوفة

ولم يقف ابتكار المتصوفة واكتشافهم لإمكان قيام معرفة حقيقية بكلية الظاهرة الاعتقاديه وبنيتها الشاملة. باستخدام منطق الإرادة. بل تعدى اكتشافهم إلى فضاءات معرفية أخرى مع جلال الدين الرومي، فانضاف إلى الخطاب التداولي، الخطاب الموسيقي. وعملية الإدراك في لغة الموسيقى الصوفية باستخدام الصوت والرقص في حلقات الذكر مباينة لعملية الإدراك في رموز اللغة الطبيعية وتراكيبها.لأنه إذا كانت عملية المعرفة في الأحوال العادية تتم عن طريق الإدراك الحسي (بالعين في غالب الأحوال) فإن المعرفة في حال الذكر والسماع إنما تتم عن استخدام حاسة السمع. وهذا البعد الموسيقي في التجربة الصوفية كان له أثره في مجلس السماع. فلا نستبعد إذن أن تصبح الظاهرة الصوفية في الإسلام ابتداء من جلال الدين الرومي تكتسح أنواع الإيقاعات المستخدمة والمهجورة ولا شك أن الخطاب الصوفي بالاعتماد على هذه الأدوات من منطق الإرادة، والإحساس السمعي الموسيقي، يستحق أن يدرس من جديد. لأنه الخطاب الوحيد الذي يمكن أن يرقى بالصحوة الدينية إلى أعلى مستوياتها. وكتاب جان شو ڤلي يقتحم عالم الإمكان هذا بعقلية نافذة، وقدرة خلاقة على بسط مذاهب المتصوفة، وبيان أبعاد التجربة الصوفية الإنسانية في كل منطقة منطق من العالم العربي والإسلامي تركز فيهاصوت جلال الدين الرومي وابن عربي.

ISBN 9981-25-118-6

